

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY

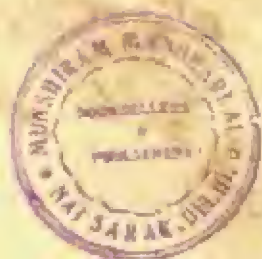
---

CLASS \_\_\_\_\_

CALL No. 181.409 Rub \_\_\_\_\_

D.G.A. 79.

R. 321-







RUBEN · GESCHICHTE DER INDISCHEN PHILOSOPHIE



# GESCHICHTE DER INDISCHEN PHILOSOPHIE

VON  
WALTER RUBEN

4546



181.409  
Rub

1954

DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN  
BERLIN

MUNSHI RAM MANOHAR LAL

SANSKRIT & HINDI BOOK SELLERS  
RAJ SARAK, D E S H

*Alle Rechte, insbesondere der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten*  
*Copyright 1934 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin*  
*Printed in Germany*

*Lizenz-Nr. 206 · 433/61/33*  
*Gesamtherstellung VEB Offizin Haag-Druckerei in Leipzig 111/16/34*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI

CU. No. 4546  
Lento. 8. 4. 56  
Call No. 181.409/ Rm

Vorwort

Eine neue kurze Darstellung der Hauptlinien der Geschichte der indischen Philosophie ist nicht nur für diejenigen, die sich mit Indien berufsmäßig beschäftigen, in erster Linie also für die Studenten der Indienkunde, notwendig, sondern auch für alle diejenigen, die die Geschichte der Philosophie Europas studieren. Es ist darauf hinzuwirken, daß wir uns gewöhnen, unseren Blick über Europa hinaus zu erweitern und nicht nur, wie üblich, aus der Geschichte der arabisch-jüdischen, sondern auch aus den jahrtausendelangen Geschichten der Philosophien Indiens und Chinas zu lernen, um dem Gegenstand der Geschichte der Philosophie in der allgemeinen Geschichte der Philosophie gerecht zu werden.

Freilich ist es heute noch nicht eigentlich möglich, sich an eine derartig große Aufgabe heranzuwagen, zumal sich noch kein Kollektiv für diesen Zweck zusammenstellen läßt. Ein erster, wenn auch noch so unvollkommener Versuch muß aber unternommen werden, um einen Ausgangspunkt für weitere Arbeiten zu gewinnen, selbst wenn dieser Versuch, der auf der Erfahrung des historischen Materialismus beruht, zunächst mangels ausreichender historischer Kenntnisse die Gegner dieser Weltanschauung noch nicht überzeugen kann.

Dies Buch ist nach jahrelangen Vorarbeiten aus einem in der jetzigen Form zweimal gehaltenen Kolleg erwachsen. Es folgt in der Periodisierung der indischen Geschichte der „Einführung in die Indienkunde“ desselben Verfassers und Verlages, deren Kapitel am besten für die Kapitel dieser Philosophiegeschichte nachgelesen werden. Wie bei jenem Buch ist der Verfasser auch bei diesem seinem Kollegen Dr. Klaus Schröckel, dem Philosophiehistoriker der Humboldt-Universität, für zahllose Anregungen und Verbesserungen zu herzlichem Dank verpflichtet. Die vorliegende Geschichte der indischen Philosophie sollte bald durch ein Leichbuch ergänzt und allmählich zu einer umfassenden Geschichte der indischen Philosophie erweitert werden.

Berlin, 10. Mai 1953.

Walter Ruben

Museum für Naturkunde Berlin 181.409/ Rm

1871-1872



## Inhaltsverzeichnis

|  |  |     |
|--|--|-----|
| Vorwort . . . . .  |  | V   |
| Inhaltsverzeichnis . . . . .   |  | VII |
| 1. Behandlung der Geschichte der indischen Philosophie bis auf Hegel . . . . .   |  | 1   |
| 18. Jahrhundert 1. Hegel 3. Philosophie gegen Religion 4. Philosophie und Wissenschaft 6. Geschichte der Philosophie 6. Parteilichkeit 7. Mythologische Voraussetzungen 8. Anfang der Philosophie 8. Sāṃkhya 10. Nyāya 11.   |  |     |
| 2. Bearbeitung der Geschichte der indischen Philosophie von Hegel bis heute . . . . .  |  | 12  |
| Bürgerliche Arbeiten 12. Shdanows Kritik 16.   |  |     |
| 3. Kritischer Rückblick auf die bürgerliche Geschichte der indischen Philosophie und Ausblick . . . . .  |  | 22  |
| Definition der Philosophie und Geschichte der Philosophie 23. Ist die indische Philosophie indoeuropäisch? 23. Uddālakas Hylozoismus 25. Mythologie und Philosophie 27. Periodisierung der Geschichte der Philosophie 28. Stagnieren von Basis und Überbau 29. Vergleich von Indern und Griechen 31. Parteilichkeit 32. Ausblick 34. |  |     |
| 4. Urgesellschaftliche Voraussetzungen der Philosophie . . . . .   |  | 34  |
| 1. Jagen und Pflanzen; Leben und Tod 36. 2. Krankheit und Tod, Leib und Seele 37. 3. Kosmogonien 39. 4. Geschichtliches Denken 40. 5. Kosmologie 41. 6. Der Geist 43. 7. Moralische Verpflichtung und Kosmos 43. 8. Kritisches Denken 45. Zusammenfassung 45.  |  |     |
| 5. Keine der wissenschaftlichen und Voraussetzungen des philosophischen Denkens bei den primitiven Sklavenhaltern der Bronzezeit . . . . .   |  | 46  |
| Hand- und Kopfarbeit 46. Kalender 47. Schrift 48. Kosmogonie 49. Kosmologie 50. Psychologie 51. Weltanschauung 52.   |  |     |
| 6. Über gewisse magisch-mythologische Spekulationen a) der sogenannten Indoeuropäer, b) Indo-Iranier und c) rigvedischen Inder . . . . .   |  | 55  |
| a) Medizin 55. Kosmogonie 56. Debatte 57. b) Medizin 58. Weltanschauung 59. c) Gesellschaft 60. Medizin 61. Astronomie 63. Kosmologie 64. Polemik 65. Kosmogonie 67. Reden, Denken, Atmen 68.  |  |     |
| 7. Magie der Brāhmanas, Beginn des eisenzeitlichen primitiven Sklavenhaltertums . . . . .  |  | 70  |
| Eisenzeit 70. Arbeitsteilung 72. Klammengesätze 72. Despotismus 74. Kastenordnung 75. Magie der Brahmanen 76. Wiedertod 77. Schöpfung mit oder ohne Schöpfer 78. Wertfreiheit von Reden und Denken 79. Atem-Wind-Magier 80.  |  |     |

|  |     |
|--|-----|
| 8. Anfang der indischen Philosophie in den Upanishaden; Uddālaka, der älteste Materialist . . . . .  | 81  |
| Chronologische Fragen 81. Uddālakas Person 82. Atem-Wind-Magier 84. Uddālakas Hylozoismus 87. Beobachtungen 87. Kosmogonie 88. Materialismus 89. Monismus 90. Das Feine 90. Werden als Veränderung 91. Analogien, Beweise 92. Optimismus 94.                         |     |
| 9. Der Beginn des Idealismus in den Upanishaden als Reaktion gegen den Materialismus, Yājñavalkya, Ajātaśatru und Prataṛdāna . . . . .   | 94  |
| Seelenwanderung 94. Sāṅdilyas Richtung 96. Yājñavalkya 97. Doppelte Moral 99. Kosmographie 100. Ajātaśatru 101. Prataṛdāna 101. Ritualisten 102. Grammatik 103.  |     |
| 10. Materialisten der Zeit Buddhas und Mahāvīras (um 500 v. u. Z.) . . . .   | 104 |
| Magadha 104. Ajita Keśakambala usw. 105. Pāyāsi und seine Experimente 107.   |     |
| 11. Demagogie und Idealismus des alten Buddhismus (um 500 v. u. Z.) . . . .  | 111 |
| Buddhismus, Despotismus und Kastenwesen 111. Schätze 114. Menschenliebe 115. Leugnung der Seele 117. Zwölfgliedrige Kausalformel 118. Yoga 120. Heilsweg 121. Orden 121. Dogmatismus und Skepsis 123.  |     |
| 12. Atomismus und Skepsis der Jainas . . . . .   | 123 |
| Kaufmannsekte 123. Verschiedene Seelen 125. Animismus 127. Atomismus 128. Skepsis 129.   |     |
| 13. Der Dualismus des Sāṃkhya, der Versuch einer scheinbaren Versöhnung von Materialismus und Idealismus; Yoga (5.—4. Jh. v. u. Z.) . . . . .  | 131 |
| Sūtra, brahmanische Wissenschaften 131. Charakter des Sāṃkhya 133. Materialismus und Idealismus 134. Doppelte Moral 137. Mythologische Voraussetzung 139. Logik 140. Yoga 141. Yoga in den alten Upanishaden 142. Sarvāstivāda 144.                                  |     |
| 14. Materialismus contra Yoga und Sāṃkhya bei Kauṭalya (300 v. u. Z.) . . . .  | 145 |
| Kauṭalyas Zynismus 146. Kauṭalyas Materialismus 149. Materialismus im Epos 150.  |     |
| 15. Die Lehre vom Handeln in der Bhagavadgītā und im Mahābhārata (um 300 v. u. Z.) . . . . .   | 153 |
| Sāṃkhya 154. Yoga und Materialismus 154. Das Mahābhārata 157. Krieg und Friede 157. Aufstände: arm und reich 160.  |     |
| 16. Wissenschaften, Materialismus und Logik der Zeit um 300 v. u. Z. . . . .   | 164 |
| Astronomie 164. Physiologie und Materialismus 165. Grammatik 169. Geographie und Geschichte 169. Sophistik 169. Eristik 171. Logik 172.  |     |
| 17. Afokas Buddhismus und Manus Sāṃkhya (um 250 v. u. Z.) . . . . .  | 173 |
| Afokas Buddhismus 173. Jātaka 175. Manu 178.   |     |
| 18. Mīmāṃsā, die Philosophie der Ritualisten (200 v. u. Z.) . . . . .  | 182 |
| Ritualismus und Materialismus 182. „Atheismus“ 184. Ewigkeit des Veda und der Worte 185. Erkenntnislehre 186.  |     |
| 19. Der Buddhist Nāgaseṇa, Patañjali und das Vaiśeṣika (um 150 v. u. Z.) . . . .   | 188 |
| Menander 188. Nāgaseṇa 188. Patañjali 189. Substrat und Attribut 190. Kategorien des Vaiśeṣika 191. Allgemeines und Besonderes 192. Kausalität 193. Naturerklärung 194. Bewegung und Handlung 195. Erkenntnislehre 198. Morallehre 201. Charakter des Vaiśeṣika 203. |     |

|   |     |
|---|-----|
| 20. Mahāyāna und Vedānta (um das Jahr 0) . . . . .  | 204 |
| Mahāyāna-Demagogie 204. Theologie 208. Vedānta-Mystik 209. Doppelte Wahrheit 210.   |     |
| 21. Medizin (Caraka) und Logik (Nyāya) (um 100 u. Z.) . . . . .   | 212 |
| Philosophische Grundbegriffe 213. Atem-Wind-Lehre 215. Moral 217. Logik 219. Nyāya und Vaiśeṣika 220. Erkenntnistheorie 221. Beweis 222.  |     |
| 22. Materialismus als Gegner des buddhistischen Nihilismus (Nāgārjuna) und der brahmanischen Logik (Nyāya) (um 150 u. Z.) . . . . .   | 223 |
| Die Lage um 150 u. Z. 223. Materialismus 225. Nāgārjunas nihilistische Mystik 227. Nihilismus und Logik 229. System des Nyāya 232. Erkenntnistheorie 232. Dualismus 234. Ethik 235. |     |
| 23. Mahāyāna-Illusionismus und die brahmanische Entgegnung (um 350 bis 400 u. Z.) . . . . .   | 237 |
| a) Die Guptazeit und ihre gesellschaftskritische Literatur 237. b) Asaṅga 240. c) Die Brahmanen: Vātsyāyana (Nyāyabhāṣya) und Išvarakṛṣṇa (Sāmkhyakārikā) 242.                      |     |
| 24. a) Dinnāgar buddhistische Erkenntnistheorie (um 450 u. Z.) . . . . .  | 248 |
| Illusionismus Dinnāgas 248. Schlußlehre 250.  |     |
| 24. b) Die Antworten des Nyāya und Vaiśeṣika (Uddyotakara und Praśastapāda) zu Beginn der Scholastik des Feudalismus (um 550 u. Z.) . . . . .                                       | 252 |
| Uddyotakaras Logik 252. Wahrnehmung 252. Schlußarten 254. Gottesbeweis 256. Praśastapādas Logik 257. Physik 259. Gotteskapitel 259.   |     |
| 24. c) Der Vrttikāra der Mīmāṃsā (um 550 u. Z.) . . . . .   | 260 |
| Logik 260. Veda 261. Seele 262.   |     |
| 25. Mīmāṃsā (Kumārila), Buddhismus (Dharmakīrti), Vedānta (Bhartrhari, Gaṇḍapāda, Yogavāsiṣṭha) und Poetik (Bhāmaha, Daṇḍin) (um 700 u. Z.) . . . . .                               | 263 |
| Kumārila 263. Gegen einen Schöpfergott 263. Das Allgemeine 266. Bhartrhari 267. Wort-Mystik 267. Dharmakīrtis Logik 269. Gaṇḍapāda 270. Yogavāsiṣṭha 271. Bhāmahas Logik 272.       |     |
| 26. a) Vedānta des Śaṅkara und seiner Schüler (um 850 u. Z.) . . . . .  | 272 |
| Śaṅkaras Scholastik 273. Sureśvaras Dilemma 274. Padmapādas Dualismus 277.  |     |
| 26. b) Vācaspatimiśras Vielseitigkeit, Alberuni, Theorien von Poetikern (um 1000 u. Z.) . . . . .   | 278 |
| Vācaspatimiśra 278. Alberuni über Indien 280. Theorien der Poetik 281.  |     |
| 27. a) Rāmānujas Sekte (um 1100 u. Z.) und die „neue Logik“ von Miśhilā (um 1200) und Navadvīpa . . . . .   | 282 |
| Rāmānujas Gottesbegriff 283. Seine Logik 285. Nyāya 285.  |     |
| 27. b) Materialismus (aus idealistischen Polemiken) . . . . .   | 286 |
| Moral 287. Leugnung der Seele 288. Logik 290.   |     |
| 28. a) Die Mystiker Madhva und Nimbārka (um 1250) . . . . .   | 294 |
| Madhvas viṣṇuitische Sekte 294. Windverehrung usw. 296. Seele und Erlösung 297. Nimbārkas Kṛṣṇamystik 298. Ugariñcher Mystiker 299.   |     |



|  |     |
|--|-----|
| 28. b) Vallabha und Caitanya; Jñāneśvara und Nāmadeva (bis 1500) . . . . .   | 301 |
| Vallabhas Monismus 301. Caitanyas Ekstase 302. Jñāneśvaras Ideal der Aktivität 303. Nāmadeva und die Parias 306. Beginn der Nationalitäten 309. Türkisches Vergleichsmaterial 310. |     |
| 29. Logik und Mystik alten Stils (Annambhatta, Caitanya); Mystik bei Moghula, Sikhs und Mahrathen (Tukārām, Rāmdās) (bis 1700) . . . . .   | 311 |
| Annambhattas Vaiśeṣika 312. Aniruddhas Sāṃkhya 313. Caitanyas Vedānta 313. Moghulkaiser 314. Sikh 314. Mahrathen 316. Tukārāms Mystik 316. Rāmdās' Aktivität 317.                  |     |
| 30. Logik und Mystik um 1900 . . . . .   | 319 |
| a) Bodas' Kommentar zum Tarkasamgraha 319. Wahrnehmung 320. Schluß 320.  |     |
| b) Brāhmo Samāj und Rāmakṛṣṇa-Mission 322. Rām Mohan Roys Fortschrittlichkeit 322. Brāhmo Samāj 322. Rāmakṛṣṇas Mystik 323. Vivekānanda 326.                                       |     |
| 31. Rabīndranāth Tagore und Gandhi . . . . .   | 328 |
| Tagore 326. Mystik 329. Humanismus 330. Optimismus 331. Gandhi 333. Pazifismus 333. Gewaltlosigkeit in der Innenpolitik 335. Gewaltlosigkeit im nationalen Freiheitskampf 339.     |     |
| Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur . . . . .  | 342 |
| Namen- und Sachverzeichnis . . . . .   | 345 |

*Ansprache:* ś, sh sind ähnlich wie sch zu sprechen; jedes i ist stimmlos, r ist in Rgveda usw. wie ri zu sprechen. c = tsch, j = dsch, y = j.

## 1. Behandlung der Geschichte der indischen Philosophie bis auf Hegel

Die Geschichte der indischen Philosophie ist ein Teilgebiet der allgemeinen Geschichte der Philosophie und ist nach denselben Grundsätzen darzustellen. Eine wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Geschichte der indischen Philosophie hat erst der historische Materialismus mit seiner Lehre von Basis und Oberbau ermöglicht. Shdanow hat in seinen „Kritischen Bemerkungen zu dem Buch F. G. Alexandrows: „Geschichte der westeuropäischen Philosophie“ die entscheidenden Gesichtspunkte dafür herausgearbeitet<sup>1</sup>. Um aber die heutige Lage und die Aufgaben dieser Wissenschaft zu verstehen, ist es nützlich, die bisherige Geschichte der Bearbeitung der indischen Philosophiegeschichte in einigen ihrer besten Vertreter kurz zu betrachten.

Seit dem Indienzuge Alexanders des Makedonen hatten die Griechen gewisse Kenntnisse von den indischen Gymnosophisten, den Fakiren, den indischen „Philosophen“. Freilich haben sie von den Lehrsätzen indischer philosophischer Systeme kaum etwas erfahren, vielmehr nur den unerschütterlichen Gleichmut dieser Yogis bewundert, wenn sich einer von ihnen z. B. ohne Schmerzeszeichen freiwillig verbrennen ließ. Neuplatoniker indessen scheinen einiges von den Indern übernommen zu haben<sup>2</sup>.

Während des Feudalismus waren die Verbindungen Europas mit Indien ziemlich abgeschnitten. In der Renaissance holten Humanisten die Nachrichten der alten Griechen über die Indier wieder hervor<sup>3</sup>. Bis ins 18. Jahrhundert waren sie die eine Hauptquelle der europäischen Indiengelehrsamkeit<sup>4</sup>; daneben boten die christlichen Missionare, wie Ziegenbalg<sup>5</sup>, und die Indienreisenden, wie Sonnerath<sup>6</sup>, nicht allzuviel Neues, wenigstens auf dem Gebiet der Philosophie, waren sie doch im allgemeinen nicht imstande, die Sanskrittexte zu lesen.

12. Jahrhundert

<sup>1</sup> S. u. Kap. 2, Anm. 52; vgl. G. Klaus, Über die Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie, Urania 15, Heft 12/1952, 441 ff.

<sup>2</sup> Glasenapp 1949, 1 ff.

<sup>3</sup> Von der Wariagung Calani Indi / vnd von dem todt Alexandri: De rebus memorandis, Franciscus Petrardus, der hochgeleert und weitberümpft Orator vnd Poet... aus dem Latein ins Teutsch gebracht durch M. Stephanum Vigilium Pacimonianum, Frankfurt am Meyn MDLXVI, Cap. LXXVI.

<sup>4</sup> J. F. Kleuker in Holwells merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan und Bengalen, Leipzig 1778, 596 zit.: I. A. Fabricius in Dissert. de Bradmanibus, Hamburg 1708.

<sup>5</sup> Vgl. A. Lehmann, Halle und die südindische Sprach- und Religionswissenschaft, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 11, 1952/53, Heft 3, S. 149 ff.

<sup>6</sup> Glasenapp 1949, 5.

In einem Brief aus dem Jahre 1740 gab indessen Pater Pons schon einige Hauptlehren des Nyāya, Vedānta und Sāṃkhya ziemlich eingehend wieder<sup>7</sup>. 1766–71 gab Holwell, ein religiöser Fanatiker, einige christlich gefärbte Nachrichten über puranische Stoffe der Kosmogonie und Götterkämpfe<sup>8</sup>. Gegen ihn schrieb 1772 A. Dow und schilderte verhältnismäßig ausführlich den Vedānta und die Neue Logik, wobei er unter der letzteren die Kategorienlehre des Vaiśeṣika verstand und auch eine Widerlegung des Materialismus durch Gautama, den mythischen Begründer des Nyāya, einflachte<sup>9</sup>. Kleuker hat beide richtig beurteilt, als er 1778 meinte, Holwell schildere die Religion, Dow aber die Philosophie der Hindus, so daß zwischen beiden kein ernsthafter Widerspruch bestehe.

Kleuker sprach sich auch dahin aus, daß eine Übersetzung indischer Texte wesentlich nützlicher sei als zahlreiche Berichte von Missionaren<sup>10</sup>. Dow hat Sanskrithandschriften besessen. Aber die Brahmanen hielten damals noch ihr „Wissen“ vor den Fremden geheim, ebenso wie seit Jahrtausenden vor Sūdras und Parias, vor Griechen nach Alexander und vor Kushans, die sich deswegen an den Buddhismus hielten. Bei diesem geheimnisvollen Wesen der brahmanischen Philosophie entsprach es dem Zeitgeschmack, wenn noch 1787 ein Ungenannter in Wien und Leipzig einen zweibändigen Roman veröffentlichte: „Dyanasore oder die Wanderer, eine Geschichte aus dem Sam-Skrit übersezt.“ Er fingierte ein Manuskript eines Brahmanen, des „Dindenis, dessen Brief an Alexander erhalten ist“<sup>11</sup>, und schilderte, wie vier brahmanische Brüder in die Berge Tibets, nach qualvoller Wanderung durch schreckliche Gegenden (man denkt an die „Zauberflöte“), in geheime Täler und Höhlen mit Weisen gerieten und wie sie dort die letzte Weisheit erfuhren. Dieses „Manuskript“ soll ein Deutscher ähnlicher Sturm-und-Drang-Art in Tibet aufgefunden haben. Damals also begann schon die Geheimniskrämerei um die brahmanische Weisheit, die im Imperialismus von einem James Hilton nur mit größerem Raffinement in seinem utopischen Tibetroman *Last Horizon* (Pan-book London 1933, 1947; 1953) wiederholt wurde.

Auch die ersten Übersetzungen indischer Texte nützten zunächst nicht viel. Die der Bhagavadgītā von Wilkins aus dem Jahre 1785 und die der Upanishaden von Anquetil Dupéron aus dem Jahre 1801/02 (eine lateinische Interlinearversion der persischen Übersetzung aus der Mogulzeit)<sup>12</sup> haben jedenfalls Friedrich von Schlegel nicht befähigt, in seinem Budie „Von der Sprache und Weisheit der Indier“ aus dem Jahre 1808 (Heidelberg) auf Einzelheiten der indischen Philosophie einzugehen. Hegel hat ihn deswegen verspottet<sup>13</sup> und ihm vorgeworfen, daß er wie andere katholische Philosophen in den Religionen des Orients die erste, die reine, die katholische Religion wiederfinden wollte<sup>14</sup>. Schlegel hatte nämlich in der Seelenwanderungslehre der Hīn-

<sup>7</sup> Ebd. 5.

<sup>8</sup> Holwell a. a. O. 175 ff.

<sup>9</sup> Alexander Dow, Esq., *Abhandlungen zur Erläuterung der Geschichte, Religion und Staatsverfassung von Hindonan*, Leipzig 1773, Bd. 1, S. 44–55 über Gautama (Vaiśeṣika); S. 52 f.: Von der Atheisterei . . . „daß alle Dinge durch den Zufall entstanden sind“.

<sup>10</sup> Kleuker a. a. O. 587, 563.

<sup>11</sup> *Dyanasore* I, 15.

<sup>12</sup> Glasenapp 1949, 6; deutsch von Rixner 1808, s. u. 3. Kapitel, S. 27 f.

<sup>13</sup> Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1944 (ed. Hoffmeister) 294.

<sup>14</sup> Ebd. 264.



dus eine „natürliche Entwicklung der Vernunft“, eine Offenbarung, wenn auch eine mißverständene<sup>15</sup>, anerkannt.

Aber es ist Schlegel hoch anzurechnen, daß er den Fatalismus der Hindus abgelehnt<sup>16</sup> und ihren Pantheismus kritisiert hat, weil er lehrte, „daß alles gut sey, denn alles sey nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung“<sup>17</sup>. Damit hat Schlegel in der Tat einen Kernpunkt der indischen Mystik, die immer wieder als ideologische Rechtfertigung der Gewalttaten der indischen Despoten benutzt wurde, getroffen. Solange wir die indische Mystik kennen, von den ältesten Upanishaden bis fast in die Gegenwart, hat sie in dieser Weise dem Despotismus gedient, der sich in Indien bei dem Stagnieren der dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse durch zweieinhalb Jahrtausende erhalten hat. Schlegel hat damit einen wesentlichen Zug der indischen Philosophie kritisch herausgestellt. Eine solche Parteilichkeit<sup>18</sup> konnte er sich in der Periode des damals aufsteigenden Bürgertums leisten.

Die ersten genaueren und zuverlässigen Nachrichten über die verschiedenen Systeme der indischen Philosophie bekam die europäische gelehrte Welt aber erst 1823/24 durch Colebrookes „Essay on the Philosophy of the Hindus“<sup>19</sup>, der auf eigener Übersetzung grundlegender Sanskritwerke beruhte.

Den Colebrookeschen „Essay“ las Goethe und sagte 1829: „Diese Philosophie hat, wenn die Nachrichten des Engländers wahr sind, durchaus nichts Fremdes; vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir alle selber durchmachen. Wir sind Sensualisten, solange wir Kinder sind, Idealisten, wenn wir lieben und in den geliebten Gegenstand Eigenschaften legen, die nicht eigentlich drin sind. Die Liebe wankt, wir zweifeln an der Treue und sind Skeptiker, ehe wir es glaubten. Der Rest des Lebens ist gleichgültig, wir lassen es gehen, wie es will, und endigen mit dem Quietismus wie die indischen Philosophen auch.“<sup>20</sup> Klingt dies auch scherzhaft, so meinte Goethe doch die Möglichkeit des Verständnisses der in der Ferne uns so fremden indischen Philosophie, die auch aus seinem berühmten Wort spricht, daß Orient und Okzident nicht mehr zu trennen sind.

Diesen „Essay“ Colebrookes benutzte ferner Hegel, als er im Winter 1825–26 in Berlin sein Kolleg über die „Einführung in die Geschichte der Philosophie“ hielt<sup>21</sup>. Er hatte sich schon 1822 in seinem Kolleg über die „Philosophie der Weltgeschichte“ mit den historischen und gesellschaftlichen Problemen Indiens beschäftigt<sup>22</sup>. Er hatte ja wahrhaft weltweite Interessen und bezog auch China in den Bereich seiner Forschung ein. Er tat dies freilich im Sinne seiner idealistischen Auffassung der Weltgeschichte als der dialektischen Entwicklung des Weltgeistes, also in unsachlicher, unwissenschaftlicher Weise. Seine Auffassung der Philosophie und ihrer Aufgaben entspricht ebenfalls durchaus nicht den Anforderungen, die der Marxist-Leninist an die Philo-

Hegel

<sup>15</sup> Schlegel z. a. O. 103.

<sup>16</sup> Ebd. 114 ff.

<sup>17</sup> Ebd. 97; ähnlich 152.

<sup>18</sup> S. u. Hegel.

<sup>19</sup> Hegel z. a. O. 294, Glasenapp 1949, 475, vgl. Deussen 1, 1, 28 f.; die Teile III und IV hat Hegel nicht mehr benutzt.

<sup>20</sup> Glasenapp 1949, 3.

<sup>21</sup> Hegel z. a. O.

<sup>22</sup> Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, 2. Band, Die orientalische Welt, Leipzig 1944 (ed. G. Lasson).



sophie als Wissenschaft stellt. Trotzdem ist eine Beschäftigung mit den Gedanken Hegels über die Aufgaben der Geschichte der Philosophie und über die indischen Philosophiesysteme, soweit er sie aus Colebrookes Abhandlung kennenlernen konnte, auch heute noch durchaus lohnend, und es ist ein Fehler der bürgerlichen Indologie, wenn sie sich bisher mit Hegels Urteilen nicht auseinandergesetzt hat. Sie tat es offenbar nicht, weil Hegel hier das grundlegende Problem des Verhältnisses der Philosophie zur Religion einer-, zur Wissenschaft andererseits behandelte, ein Verhältnis, das die bürgerliche Geschichtsschreibung lieber ungeklärt lassen möchte, damit es nicht allzu deutlich wird, daß der Idealismus nichts anderes als eine Stütze der Religion ist.

Philosophie  
gegen Religion

Hegel hat es damals offen ausgesprochen, daß nach seiner Ansicht die Philosophie mit der Religion aufs engste verwandt<sup>23</sup>, ja ein ständiger Gottesdienst ist (169). Beide, Philosophie und Religion, sagte er, haben denselben Gegenstand, nämlich Gott, den Geist, das Absolute. — Setzen wir statt des Wortes Philosophie das Wort Idealismus, so trifft diese Charakterisierung durch Hegel auf ihn zu, nicht aber auf den Materialismus, der unversöhnlich im Kampf gegen die Religion steht. Mag also auch Hegels Auffassung auf die indischen Idealisten von den alten Upanishadmystikern bis auf den Dichter Rabindranath Tagore durchaus zutreffen, so ist es Hegel doch nicht gelungen, eine Beschreibung der Philosophie zu geben, die den Materialismus auch nur mit einbegreift; und doch ist, wie sich zeigt, die Geschichte der Philosophie nichts anderes als die Entwicklung der wissenschaftlichen materialistischen Weltanschauung und der jahrtausendelange Kampf der Materialisten gegen die Idealisten.

Trotz dieser Wesensverwandtschaft von Idealismus und Religion stellte Hegel einen grundlegenden Unterschied zwischen ihnen fest, aber nur in bezug auf die Form. Die Religion beschäftigt sich mit Gott in der Form des Kultus, der Andacht, sie erlebt Gott in der Form des Gefühls, sie stellt sich Gott in sinnlicher Form vor, in anthropomorpher Form, sie stellt sich Gott in Mythen, in Bildern, in bildlichen Vorstellungen vor. Ganz anders als die Philosophie, die das Absolute, den Geist, Gott mit dem reinen Gedanken zu bewältigen sucht<sup>24</sup>. — Damit hat Hegel hervorgehoben, daß Philosophie Wissenschaft sein soll, angeblich sogar die idealistische Philosophie. Wieweit die indischen Idealisten freilich ihre Lehrsätze gedanklich, wissenschaftlich, logisch beweisen, wieweit sie auch nur danach streben, wird die folgende Geschichte der indischen Philosophie zeigen.

Hegel fand weiter heraus, daß die beiden Formen des religiösen und philosophischen Bewußtseins einander widerstreiten (188). Das geht so weit, daß die Religion von den Gläubigen den Verzicht auf das Philosophieren fordern kann (172, 255). Die Religion stellt nämlich die Offenbarung gegen das beweisende Denken der Philosophen. Religion tritt damit gegen die Vernunft auf, da die menschliche Vernunft die höchsten Geheimnisse der Welt nicht entziffern könne (173). Andererseits fordert die Philosophie von ihrem Jünger die Betätigung des eigenen klaren Denkens und tritt damit dem Aberglauben kämpferisch gegenüber (165). — Behauptete Hegel das für den Idealismus, und fand er es innerhalb der Systeme der indischen Philo-

<sup>23</sup> Hegel, *System und Geschichte der Philosophie* a. a. O. 157 f., 171; vgl. E. Bloch, *Subjekt — Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951, 319. Gegen Hegel wandte sich in dieser Hinsicht David Friedrich Strauss 1835 mit seinem *Leben Jesu*.

<sup>24</sup> Hegel a. a. O. 167 f., 170 f., 134 f.

sophie besonders im Sāṃkhya bestätigt, so wird sich zeigen, daß diese Art Betätigung der Vernunft gegen die Offenbarung im Grunde nichts anderes als Demagogie war, als ein Entgegenkommen der Idealisten den Ungläubigen und religiös Uninteressierten gegenüber, die an ihre Vernunft glaubten. Denn haben die Idealisten des Sāṃkhya etwa die Seelenwanderung, Himmel und Hölle, haben sie Offenbarung geleugnet? Sie haben sich freilich als Atheisten ausgegeben; aber nur insofern, als sie einen monotheistischen Schöpfergott für überflüssig erklärten; sie haben die Existenz der vielen Götter des altindischen Pantheons nicht bestritten. Und sind die europäischen Idealisten, deren Thema ja nach Hegel Gott, Geist ist, etwa aufklärerischer als diese Sāṃkhya-Demagogen?

Hegel ist denn auch nicht dabei stehengeblieben, diesen Unterschied in der Form und den Widerspruch zwischen Idealismus und Religion nur festzulegen; er hat gefordert, daß man diesen Widerspruch überwinden müsse. Er wollte Idealismus (er sagte: Philosophie) und Religion versöhnen (188, 196). — Das ist ja die Aufgabe der Idealisten, eine Stürze der Religion zu werden in Zeiten, da die Religion sich nicht mehr aus eigener Dogmatik heraus oder bloß mit Hilfe des Staatsapparates erhalten kann, wenn Wissenschaft und Materialismus, wenn die murrenden Massen der Ausgebeuteten und unter ihrem Druck denkende Menschen der herrschenden Klassen sogar an den Grundlagen der Religion zu rütteln beginnen. Das sah Hegel zwischen der französischen Revolution von 1789 und der deutschen von 1848, aber als Idealist.

Er konstruierte also, daß sich gegen die Religion zunächst der trockene Verstand erhebt, daß dann aber die Vernunft diesen Widerspruch überwindet, indem sie im Sinne des Hegelschen Systems den Weltgeist sich zur Welt entwickeln läßt. Er wendete sich damit sowohl gegen die „aufgeklärte“ Theologie (198 f.) seiner Zeit wie gegen den Materialismus; den Atheismus erklärte er für absurd (168 f.). Die Religion muß es, behauptete er, geben, und zwar für alle Menschen, während die Vernunft eben nicht allen Menschen zugänglich ist (192). — Damit ist der Idealismus als Religionsersatz einer „Elite“ charakterisiert und sein volksfremder Charakter herausgehoben, was bei dem Reaktionär Hegel freilich nicht als Vorwurf gemeint war.

Der Historiker Hegel aber hatte recht, festzustellen, daß der Kampf der Philosophie und Religion ein wichtiges Thema der Geschichte der Philosophie ist (156), ja, er forderte, daß der Historiker dieses Thema offen und ehrlich behandeln solle, ohne den Schein, als wolle man die Religion unangertastet lassen. Die Theologen verschleiern diesen Kampf und ignorieren die Philosophie, um in ihrem Dogmatismus nicht gestört zu werden, aber der Philosophiehistoriker dürfe nichts verdecken (ebd.). — Je offener und kämpferischer dies durchgeführt wird, um so wissenschaftlicher arbeitet der Historiker der Philosophie.

Wenn Hegel freilich meinte, sich auf seinen protestantischen Glauben berufen zu können, der der Vernunft einräume, der Gläubige solle aus eigener Überzeugung zur protestantischen Religion hinfinden (193 f.), so ist doch z. B. das Mysterium der Trinität auch für den Protestanten durch Vernunft unfassbar. Der Indologe denkt dabei an den Gottesbeweis des Nyāya, der scheinbar auch an die Vernunft appellierte, aber doch so unbeweisend war, daß selbst Idealisten ihn nicht immer annahmen. Das indische Schlußverfahren beruht auf der Analogie. Wie kann man aber eine Analogie für den Gott finden, der mit seiner Allwissenheit, Allmacht usw. ein absolutes Unikum sein soll? Kommt etwa der indische Nyāya oder der europäische Protestantismus ohne Offenbarung aus?

Umgekehrt hat die Philosophie nach Hegel mit der Wissenschaft zwar die denke-



Philosophie und  
Wissenschaft

rische Form gemeinsam, ist aber in bezug auf den Gegenstand von ihr unterschieden (158). Mit Thales begann Denken und wurde die Natur von Göttern entvölkert. Gegen Ende des Feudalismus lebte die Wissenschaft wieder besonders auf<sup>25</sup>. Aber sie befaßte sich nur mit den „endlichen Dingen“ und der Erscheinung, während sie „die letzten Gründe“ voraussetzt (165, 41).

Dagegen hat schon Engels auseinandergesetzt, daß die Wissenschaften den systematischen Zusammenhang der Gesamtheit der Naturvorgänge im einzelnen wie im ganzen nachweisen, daß eine Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften, ein System der Philosophie nicht mehr nötig ist, der Materialismus also nicht als eine Philosophie, sondern als bloße Weltanschauung die Fortschritte der Wissenschaften zusammenfaßt. „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formale Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in der positiven Wissenschaft von Natur und Geschichte.“<sup>26</sup>

Geschichte der  
Philosophie

Hegel faßte die Geschichte der Philosophie als reine Ideengeschichte auf (80). Solch Idealismus kann uns mit seiner Beschränktheit heute kein Vorbild mehr sein. Aber im einzelnen hat der Historiker Hegel viel Richtiges zur Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie angemerkt.

Er hat z. B. betont, daß man in einen alten Philosophen nicht mehr hineinlegen darf, als er wirklich ausgesprochen und also gemeint hat. Was haben Philosophiehistoriker nicht alles in Thales hineingelegt?

Dieser Gesichtspunkt ist methodisch für die Indologen wichtig, denn im Bestreben, die fremdartige Ausdrucksweise der indischen Philosophen dem europäischen Leser verständlich zu machen und zugleich zu zeigen, daß in diesen eigenartigen Philosophien auch den Europäer angehende Inhalte stecken, hat die bürgerliche Indologie immer wieder Gedanken europäischer Philosophen in indischen Texten wiederzufinden gemeint und das Vergleichen, das Verwenden europäischer Begriffe bei der Übersetzung oder freien Wiedergabe indischer philosophischer Texte geradezu zur Methode gemacht<sup>27</sup>. Gewiß kann man ohne Verwendung europäischer Begriffe wie Idealismus, Materialismus, Illusionismus, Sensualismus, Atomismus usw. nicht auskommen, wenn man die Geschichte der indischen Philosophie schreiben will. Aber bei der Verwendung solcher Ausdrücke wie Dualismus, Realismus, Sophistik, Rationalismus usw. ist äußerste Vorsicht geboten, und nur, wenn man eine eingehende Schilderung dessen, was damit im indischen Gebiet gemeint ist, beifügt, sind sie statthaft. Ohne ein Ausdeuten der Sätze indischer Philosophen kann man freilich keine Geschichte der indischen Philosophie schreiben, sonst käme nur etwa ein Lesebuch mit einer Sammlung von Textübersetzungen heraus, und auch in denen würden europäische Termini enthalten sein. Aber das Ausdeuten muß das spezifisch Indische hervorheben, sonst geht die Wissenschaftlichkeit verloren, denn die Indologie hat nun einmal das besondere Indische zum Thema, das erst seit kurzem in den Strom der allgemeinen Menschheitsgeschichte einzumünden beginnt. Erst die Bourgeoisie hat den Weltmarkt geschaffen<sup>28</sup>, erst der Sozialismus aber schafft die Völkerfreundschaft und das gemeinsame Ringen aller Völker gleichberechtigt neben- und miteinander um den Fortschritt, auch auf dem Gebiet der Philosophie.

<sup>25</sup> Vgl. Fr. Engels in ME II, 120 und 53 über die Wissenschaft in der 2. Hälfte des 15. Jh.

<sup>26</sup> Engels, AD 29, vgl. 42; Scharnow 5f. zitiert dazu Lenin; Klaus a. a. O. 444.

<sup>27</sup> S. u. 3. Kapitel.

<sup>28</sup> Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, 33, 43, 59.

Hegel dachte bei obiger Warnung vor allem an die Griechen und lehrte, daß es doch heute keine Platoniker, Stoiker, Epikureer usw. mehr gibt, weil solche Philosophien unsere Fragen nicht mehr beantworten (72, 144). — So richtig das ist, so problematisch ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf Indien, denn in Indien leben heute Philosophiesysteme wie Sāṃkhya usw. in der Tat durch zwei Jahrtausende und mehr und wurden erst kürzlich durch die bürgerliche und werden jetzt erst durch die marxistisch-leninistische Philosophie überholt. In Indien stagnierte eben die Philosophie als ein Teil des Oberbaus zusammen mit der Basis. Sowenig sich die Produktion im indischen Dorf, in Landwirtschaft und Handwerk entwickelte, sowenig sich die indische Gesellschaftsform etwa vom Beginn der Eisenzeit bis auf die Kolonialzeit änderte (es blieb primitive Sklavenhaltergesellschaft, und nur gewisse Elemente des Feudalismus entwickelten sich), sowenig sich indische Religionen wie Śiva- und Viṣṇuismus änderten, sowenig auch die philosophischen Systeme. Dieses indische Stagnieren wissenschaftlich nachgewiesen und damit die indische Geschichte erst verständlich gemacht zu haben, ist das Verdienst von Karl Marx in seinen Indicaufsätzen<sup>29</sup>, die er von 1853 an für die „New York Daily Tribune“ geschrieben hat, die aber von der bürgerlichen Indologie mit Stillschweigen übergangen wurden.

Hegel ging nur selten über seine ideengeschichtliche Betrachtung hinaus. Immerhin lehrte er, daß Religion und Staat notwendig zusammenhängen, Philosophie und politische Geschichte freilich nur äußerlich (147 ff., 199). Hegel lehnte es im Sinne der Ideengeschichte auch ab, sich mit den Biographien der einzelnen Philosophen auseinanderzusetzen (137 f.), aber er brachte den Charakter der indischen Philosophie mit dem asiatischen Despotismus in Zusammenhang (s. u.).

Ausdrücklich und mit guten Gründen bekannte Hegel sich als Historiker zur Parteilichkeit. Man muß schon in der politischen Geschichte Partei ergreifen und beurteilen, was bei Caesar usw. richtig war und was nicht; und, muß man Partei ergreifen für das Rechte und Gute (wie Schlegel es bei seiner Verurteilung der Upanishadmystik getan hatte!), so gilt das auch für die Geschichte der Philosophie. Man muß dafür einen Zweck haben, ein philosophisches Ziel voraussetzen, für eine philosophische Richtung schreiben, sonst ist die Geschichte der Philosophie gedankenlos und gehaltlos und verliert jedes Interesse (134 ff.). Der Historiker der Philosophie soll sich nicht totstellen, denn es gelingt ihm doch nicht. Hegel führte dafür als Beleg den Kantianer und Philosophiehistoriker Tennemann an; heute kann der Indologe etwa Radhakrishnan oder von Glasenapp anführen, die beide parteilos, und das nennen die bürgerlichen Historiker „objektiv“, zu schreiben vorgeben, beide aber parteilich idealistisch geschrieben haben, der eine als indischer Mystiker, der andere als europäischer Agnostiker vom Schlage Vaibingers<sup>30</sup>. Solche „objektiven“ Historiker verstecken nach Kräften ihre Parteilichkeit, so daß es unsere Aufgabe ist, sie derer zu überführen. Der Marxist-Leninist dagegen stellt seine materialistische Parteilichkeit ausdrücklich heraus in dem Bewußtsein, daß nur der Blickpunkt der Arbeiterklasse, den er vertritt, der einzig objektive, die Gesellschaft, Basis und Überbau, in ihrer historischen Gesetzmäßigkeit erkennende richtige Blickpunkt ist, denn nur die Arbeiterklasse hat alles Interesse daran, daß nichts verschleiert wird, daß die Rollen von Materialismus und Idealismus in ihrer Klassengebundenheit von der Wissenschaft restlos deutlich gemacht werden.

<sup>29</sup> Vgl. Einführung in die Indienkunde, Kap. 25.

<sup>30</sup> S. u. 3. Kapitel.



Hegel hatte zweifellos recht, wenn er sagte, daß jemand, der etwas von Philosophie versteht, gar nicht anders kann, als parteilich vom Standpunkt seiner Philosophie schreiben, selbst wenn er sich noch so sehr „sine ira et studio“ historisch zu schreiben vornimmt. Nur wer nichts von der Sache versteht, könnte eine unparteiliche Zusammenstellung von philosophischen Lehrsätzen schreiben (261). Aber die wäre von einer wirklichen Geschichte der Philosophie weit entfernt.

Mythologische  
Voraussetzungen

Gemäß dem Grundsatz, nichts in die Sätze vergangener Denker hineinzulegen, was nicht ausdrücklich in ihnen gesagt ist, lehnte Hegel es ab, aus alten Mythologien „philosophische“ Inhalte herauszulösen. Er behandelte daher die Periode der Urgesellschaft, in welcher Religion, Philosophie, Wissenschaft und weitgehend sogar Dichtung noch nicht geschieden waren, nicht mit. Philosophiegeschichte beginnt nach Hegel erst mit der eigentlichen Philosophie (162, 170 f., 204). Beim heutigen Stand der ethnographischen Forschung aber ist es besser, der ausgesprochenen, eigentlichen Philosophie bereits eine Betrachtung der mythologischen Denkweise der urgesellschaftlichen Völker als eine Voraussetzung voranzuschieben. Nur dann kann man ermessen, was der Beginn der Philosophie bedeutet. Nur dann zeigt sich, wie Philosophie begonnen, sich aus dem urgesellschaftlichen gemischten Bewußtsein herausgelöst hat.

Zu Hegels Zeiten wußte man darüber noch wenig. Die alten Mythen der Griechen stammen in den uns überlieferten Formen großenteils erst aus späten Zeiten, als es schon Philosophie gab (Homer und Hesiod ausgenommen). So hatte Hegel nur eine gewisse Ahnung von der „Dumpfheit“ der Völker der Urgesellschaft und davon, daß ihre Naturgebundenheit gebrochen werden mußte, ehe sie zu philosophieren beginnen konnten (153), aber im einzelnen konnte er solchen Vorgang nicht beschreiben. Der Indologe aber hat heute nicht nur ethnographisches Material aus allen Kontinenten zur Verfügung, sondern auch aus Indien von mundaischen und dravidischen Djangelstämmen. Er hat ferner in den Hymnen und Opferlehren der vedischen Literatur („Rgveda“ usw., „Brähmanas“) ein reiches Material, das ihm das magische und mythologische Denken vor dem Beginn der Philosophie in den Upanishaden als deren Voraussetzung viel reichhaltiger zeigt, als es den Gräzisten für die Zeiten vor Thales zur Verfügung steht.

Anfang der  
Philosophie

Hegel sprach gar schon vom Unterschied der Stände, der da sein muß, ehe Philosophie beginnen kann (39). — Der Indologe stellt fest, daß in den „Brähmanas“ das Kastenunwesen erscheint, in den Upanishaden aber kurz danach der erste Philosoph. Damit ist bestätigt, daß die Geschichte der Philosophie mit ihrem Hauptinhalt, dem Kampf von Materialismus und Idealismus, erst beginnen kann, wenn Klassen und Klassengegensätze da sind, daß sich Klassengegensätze in den Gegensätzen der Philosophien widerspiegeln.

Wenn freilich Hegel die Philosophie als Flucht der Unzufriedenen in die Räume des Gedankens kennzeichnete (39), so trifft das wiederum nur für den religionsverwandten Idealismus zu.

Als Anfang der Philosophie schilderte Hegel die allerärmste, die ganz einfache (239), die das Absolute gedanklich, aber nicht mehr als Gott mythologisch zu erfassen sucht (224), und das trifft in der Tat auf Uddälaka, den ältesten indischen Philosophen und damit den ältesten Philosophen der Menschheit, etwa hundert Jahre vor Thales, zu.

Diesen Anfang der Philosophie brachte Hegel in Griechenland mit dem Aufblühen der politischen Freiheit zusammen (225) und leugnete, daß es solche Freiheit

in Indien gegeben habe. Im orientalischen Despotismus könne sich das Individuum nicht als frei empfinden, da könne das höchste Ideal nur ein Vergehen des individuellen Bewußtseins, nur Vernichtung des Subjekts, nur ein Versinken im Absoluten sein, meinte Hegel (227). Im Orient konnte also die Freiheit nur aufgehen, aber nicht zum Prinzip des Rechts werden wie in Griechenland (200). „Im Orient ist nur einer frei, der Despot, in Griechenland sind einige frei, im germanischen Leben aber sind alle frei, d. h., der Mensch ist als Mensch frei“ (235).

Wir werden heute das Verhältnis von indischem Despotismus zu indischer Mystik und Erlösungssuchtsucht nicht so einfach und direkt hinstellen. Wir sehen, daß sich in der Tat einzelne Despoten wie Pratardana kraft der Mystik von aller Moral ihrer Untertanen „befreiten“. Wir sehen aber auch, daß gewisse Brahmanen als Ideologen des Despotismus und des Kastenunwesens den Untertanen Ruhe und Dulden aller Ausbeutung mit der Aussicht auf spätere Befreiung, Erlösung versüßen wollten. Wir sehen heute die Bedeutung des Despotismus deutlicher, wir verstehen ihn als notwendig beim Stand der altindischen Produktionsweise, wir sehen aber auch, welche Fessel er für die weitere indische Entwicklung auf allen Gebieten des Lebens und Denkens bedeutet hat.

Wenn Hegel hier dem Orient unsere Antike und den Feudalismus (das germanische Leben) gegenüberstellt, vorher aber von der Periode der Dumpfheit gesprochen hat, so erkennen wir darin die Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung von der Urgesellschaft über die primitive asiatische Sklavenhaltergesellschaft und die antike Massensklaverei zum Feudalismus wieder. Vor 130 Jahren war die Ariertheorie noch nicht verbreitet; Hegel wußte zwar, daß das Sanskrit eine Schwester-sprache des Persischen<sup>41</sup>, eine indoeuropäische Sprache ist. Er hat aber die Geschichte Indiens und der indischen Philosophie nicht etwa mit den Ariern und ihrem Einbruch nach Indien beginnen lassen. Das wurde erst später Mode, als die indoeuropäische Sprachwissenschaft zur Rassen-theorie mißbraucht wurde. Hegel stellte noch, wie damals andere auch, vor die Antike die asiatische Despotie, und an dieses Geschichtsbild konnte Karl Marx anknüpfen<sup>42</sup>. Unsere Aufgabe aber ist es heute, im Gegensatz zur faschistischen Arierwissenschaft, der Arierlegende auf allen Gebieten der Indologie entgegenzutreten.

Gemäß diesem seinem Bild der Weltgeschichte setzte Hegel die Behandlung der indischen (und chinesischen) Philosophie in die Einleitung der eigentlichen Geschichte der Philosophie (336). Er wollte damit nicht etwa andeuten, daß die indische Philosophie eine Quelle der griechischen gewesen sei, obgleich manche damals so dachten. Er fand vielmehr mit Recht, daß die anfänglichen ganz abstrakten Philosophien auch an mehreren Stellen der Erde unabhängig voneinander gefunden werden konnten (263f.). Er wollte nur betonen, daß die indische Philosophie eben in solcher anfänglichen Abstraktion steckenblieb. Es blieb bei einem Anschauen, das nichts anschaut, bei reinem Denken, das nichts denkt (292), eine Bewußtlosigkeit, ein Zustand ohne Vorstellung, der gar kein Nachdenken, nicht einmal Nachsinnen, sondern nur dumpfes Hinbrüten ist (290f.).

Die bürgerlichen Apologeten des indischen Idealismus werden entrüstet diese Darstellung der indischen Ruhemystik mit der Begründung ablehnen, daß Hegel die ungeheuer „gelehrten“, in Wirklichkeit aber nur sophistischen und scholastischen

<sup>41</sup> Hegel, Philosophie der Weltgeschichte a. a. O. 346.

<sup>42</sup> Z. B. Campbell, G., *Modern India*, London 1852, 4f.



Texte der indischen Mystiker gar nicht gelesen habe. Wer aber nicht selber aus Klassegebundenheit: ruherüchtig, quietistisch und pessimistisch ist<sup>22</sup>, wird Hegels treffendes Urteil über die indische Mystik der wissenschaftlichen Forschung nicht unterschlagen. Haben nicht sogar indische Idealisten eingewendet, daß das Ideal der vollständigen Ruhe, dieser Zustand, der der Bewußtseinslosigkeit eines toten Steines gleicht, für den verständigen Menschen kein Ideal sein kann? Gibt es andererseits in Europa auch nur einen einzigen Indologen, der die „Seligkeit“ des Yoga oder die der Erlösung praktisch nachempfinden und aus eigener Erfahrung seinen Schülern und Lesern ans Herz legen könnte? Halten sich nicht die bürgerlichen Indologieprofessoren mit Recht im allgemeinen die neobuddhistischen, anthroposophischen und theosophischen Indischswärmer vom Leibe? Wollen sie nicht akademische Lehrer und Forscher sein und lehnen es ab, als Prediger des Buddhismus usw. zu fungieren? Wenn sie aber den Yoga schon nicht erlebnismäßig kontrollieren können, sollten sie doch wenigstens seine gesellschaftlich verheerenden Auswirkungen, die abergläubische Verdummung der Millionen indischer Werktätiger und Kleinbürger, studieren und ihn an diesen seinen Früchten erkennen. Dann aber müssen sie mit uns über Hegels Urteil sogar noch weit hinausgehen.

Sāṃkhya

Unter den indischen Systemen der Philosophie betrachtete Hegel vor allem Sāṃkhya und Nyāya-Vaiśeṣika, weil sie nicht so reine Theologie sind wie Mīmāṃsā und Vedānta. Auf die „Vernunft“ des Sāṃkhya fiel Hegel herein (s. o.). Siebzig Jahre später aber gab R. Garbe das Sāṃkhya gar als „indischen Rationalismus“ aus, als wenn „ratio“ es sich zum Ziele setzen könnte, zur Erlösung zu führen. Man sieht, wie sich indische „Weisheit“ noch heute demagogisch mißbrauchen läßt.

Im einzelnen war Hegel freilich von der Erkenntnislehre des Sāṃkhya enttäuscht. Er fand in seiner Schlußlehre nur einfache, trockene Verstandesverhältnisse (301), also keine Vernunft. Bei den 25 Grundbegriffen des Sāṃkhya fand Hegel einen sinnigen Zusammenhang, so lose dies auch gestellt ist (304). Er hat aber den Dualismus des Sāṃkhya, obgleich er ihn zunächst im Anschluß an Colebrooke richtig darstellte, mißverstanden. Wenn das Sāṃkhya dem Geist die Materie gegenüberstellt, dann aber die Materie sich zum Denkorgan usw. wandeln läßt, aus dem dann erst nach mehreren Umwandlungen die Außenwelt entsteht, so hat Hegel diesen Prozeß der Umwandlung idealistisch-monistisch aufgefaßt und dabei vergessen, daß diesem ganzen sich wandelnden, ursprünglich chaotischen 2. Prinzip, dessen Namen wir mit Urmaterie zu übersetzen pflegen, ein erstes Prinzip, der eigentliche Geist, der vom Denkorgan grundsätzlich verschieden ist, gegenübersteht.

Dieser Irrtum Hegels, der sicher keine absichtliche Umdeutung war, denn er findet sich ganz ähnlich bei von Bohlen wieder (s. u.), ist verzeihlich. Der Dualismus des Sāṃkhya ist nicht sehr klar ausgesprochen. Es ist ein idealistisches Denken, wenn die Außenwelt aus dem Denkorgan entsteht, selbst wenn man behauptet, das Denkorgan sei materiell. Man hat im Sāṃkhya überhaupt kein eindeutiges Wort für den Begriff stofflich. Man nennt die „Urmaterie“ und das Denkorgan usw. jaḍa, d. h. stumpf, unintelligent, wie es ein Stein usw. ist. Man betont ferner, daß die Wirkung nicht wesentlich anders als ihre Ursache sein kann, daß sie latent in der Ursache schon drinnen steckt, daß also die materielle Außenwelt wesensgleich mit ihrer Ursache, der Urmaterie, dem zweiten Prinzip des Sāṃkhya, ist, welches dem Geist als gegen-

<sup>22</sup> S. u. 3. Kapitel.



sätzlich gegenübergestellt wird. Es gab andere „Philosophen“, die das zweite Prinzip der „Urmaterie“ aus dem ersten, dem Geist, ableiteten, die es gar mythologisch als Göttin (neben dem Geist als Gott) schilderten, es gab viele schillernde Übergänge religiöser Art zwischen dem betonten Dualismus des Sāṃkhya und dem Monismus der Upanishadmystik (Vedānta). Es ist also leicht verständlich, wenn Hegel den ausdrücklich betonten Dualismus des Sāṃkhya nicht ganz voll nahm. Wir werden diesen Irrtum Hegels geradezu als Kritik an der Unklarheit des Sāṃkhya auswerten.

Diese Lehre, daß die Wirkung schon in der Ursache vorhanden ist, fand Hegel relativ interessant für die Logik, für das Erschließen der unsichtbaren Ursache (318 f.). Lehrte er doch selber, daß etwas, das entwickelt wird, vorhanden sein muß, als ein Eingehülltes... (101 f., 106, 114).

Die Arten, wie das Sāṃkhya aber von der Materie und ihrer Bewegung auf den Geist, die Seele schloß, fand er „wesentlich kindisch“, weil es nur sinnliche Bilder und Vergleiche anführen konnte (321).

Beim Nyāya tadelte Hegel ähnlich, daß die der Seele zugeschriebenen Qualitäten ziemlich durcheinandergehen, daß dies ein erster Versuch der Reflexion ist, daß kein Zusammenhang, keine Totalität von Bestimmungen darin steckt, d. h. kein systematisches Denken (326 f.). Nyāya

Er behandelte dann kurz die Kategorientafel des Nyāya-Vaiśeṣika und lobte: Sie haben darin eine Ausführlichkeit erreicht, wie wir sie nicht besser in unseren empirisch-psychologischen Lehrbüchern finden (330). — Eine wissenschaftliche Würdigung der indischen Kategorien fehlt noch heute. Man sollte sie eingehend mit den aristotelischen vergleichen, um ihren logischen Wahrheitsgehalt ernsthaft ausschöpfen zu können. Es handelt sich da ja um allgemeinste logische Begriffe, Formen und Gesetze des Denkens, die die Gesetzmäßigkeiten der objektiven Welt widerspiegeln<sup>14</sup>, die von der formalen Logik in allen Völkern gefunden werden können, unabhängig von den Klassen, nur abhängig von der Höhe der jeweiligen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklung, also noch nicht in der primitiven Sklavenhaltergesellschaft des Vorderen Orients, wohl aber in der eisenzeitlichen Indiens in primitiver, weit besser dann in der antiken Sklavenhaltergesellschaft.

Abschließend tadelte Hegel am Indischen das Fehlen der Berücksichtigung des Natürlichen, des Bestimmten, des Konkreten, der Objektivität, lobte aber zugleich die Höhe der Abstraktion.

Es liegt jetzt an uns, Hegels Beobachtungen und Bemerkungen richtig auszuwerten. Wir dürfen aber nicht etwa bei ihm stehenbleiben. Er hat ja keine Geschichte der indischen Philosophie schreiben können, stand ihm doch nur das erste Material, Colebrookes bahnbrechender „Essay“, zur Verfügung, der nach Art der feudalistischen Hinduscholastiker wie Mādhava die als klassisch anerkannten Philosophie-systeme nebeneinandernellte, als wären sie alle gleich alt. Aus ihnen abstrahierte Hegel seine Vorstellung der indischen Philosophie als Ganzes.

In methodischer Hinsicht aber wirkte Marx durch die Begründung des historischen Materialismus auch für die Indologie und damit für die Geschichte der indischen Philosophie revolutionierend. In den 130 Jahren seit Hegel ist also auf unserem Gebiet viel geschehen, und eine indische Philosophiegeschichte, die den heutigen Anforderungen gerecht werden will, muß versuchen, das ungeheuer angewachsene

<sup>14</sup> M. Alexejew und W. Tscherkessow, Über die Logik und das Logikstudium, Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Abteilung 3/1952, 354 ff., besonders 359.

Textmaterial unter Benutzung der bürgerlichen Einzelarbeit und der marxistisch-leninistischen Arbeitsweise, wie sie heute am besten von der Sowjetwissenschaft vertreten wird<sup>10</sup>, zu einem Ganzen zu vereinigen.

## 2. Bearbeitung der Geschichte der indischen Philosophie von Hegel bis heute

Wissenschaftliche  
Arbeiten

Hegels Kolleg über die Geschichte der Philosophie hat auf die Darstellungen der Geschichte der indischen Philosophie bisher wenig<sup>1</sup> Einfluß ausgeübt. Auf Grund desselben Colebrookeschens „Essays“ hat aber kurz nach Hegel P. v. Bohlen 1830 die Systeme der indischen Philosophie kurz behandelt<sup>2</sup>. Er ging von einem etwas aufklärerischen Standpunkt aus und begann mit dem Materialisten Jābāli, der im Epos „Rāmāyana“ vorkommt, als einem freimütig seinen Skeptizismus eingestehenden Raisonnierer, einem den Dogmatismus bekämpfenden Häretiker<sup>3</sup>. Später ging er dann freilich auf den indischen Materialismus nicht mehr ein, während doch Colebrooke in dem Teil seines „Essays“, den Hegel nicht mehr benutzt hat, die Materialisten nach Polemiken in den Texten der Idealisten immerhin ein wenig geschildert hatte<sup>4</sup>, wobei er sie mit Dikaiarchos von Messene verglich. P. v. Bohlen behandelte dann zunächst das Sāmkhya und endete mit dem besonders ausführlich behandelten, also bevorzugten Vedānta, dem Pantheismus, „unparteilich“, ohne eben wie Hegel selber Philosoph zu sein.

Ihn reizte es, überall den indischen Philosophien griechische Analoga gegenüberzustellen, ja, er meinte sogar, die Griechen hätten ihre Gedanken irgendwie von den Indern entlehnt<sup>5</sup>. Man verglich seitdem die indischen Philosophiesysteme immer wieder mit den griechischen<sup>6</sup>, weil es einerseits formal und sachlich nahe liegt, z. B. indische Schlußformen, Atomismus usw. mit den Lehren des Aristoteles, Demokrit usw. zu vergleichen, vor allem aber, weil es für den Indologen eine gewisse Bestätigung der Wichtigkeit seiner Forschungstätigkeit zu bedeuten scheint, wenn er das Denken seiner Inder, das zunächst nichts als Religion zu enthalten scheint, dem bewunderten philosophischen Denken der Griechen angleichen kann. Ein solcher Vergleich aber, wenn er nicht sehr genau durchgeführt wird und die Unterschiede Indiens und Griechenlands in den Gesellschaftsformen sowohl wie in der Philosophie ganz klar zum Ausdruck bringt, verwischt das eigentlich Indische besonders bei dem Leser, der die indische Philosophie erst kennenlernen möchte.

Ein solcher Vergleich ist denn auch meist mißbraucht worden. Ein P. Deussen z. B. meinte, wenn der indische Idealismus des Vedānta mit dem der Platon, Kant und

<sup>10</sup> Vgl. die Artikel Buddhismus und Indien in der Großen Sowjet-Enzyklopädie und den Artikel Orientalische Philosophie in Rosental und Judin, Kurzes Philosophisches Wörterbuch, Moskau 1951.

<sup>1</sup> Z. B. H. Oldenberg, Die indische Philosophie, in Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg, Leipzig-Berlin 1913, Teil 1, Abt. V, Allgemeine Philosophie, S. 54.

<sup>2</sup> P. von Bohlen, Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Agypten, Königsberg 1830, II, 303 ff.

<sup>3</sup> Ebd. 305 f.; z. u. Kap. 15.

<sup>4</sup> Colebrooke z. z. O. 567 ff.

<sup>5</sup> Bohlen z. z. O. 328 ff.; z. o. Hegel.

<sup>6</sup> Darüber z. 3. Kapitel.



Schopenhauer „übereinstimmt“, erweise er sich als die einzig richtige Philosophie. Ein „liberaler“ Theologe wie R. Otto verglich denselben indischen Idealismus mit deutscher feudalistischer Scholastik<sup>7</sup>, um ihre Übereinstimmung in den theologischen Grundvorstellungen nachzuweisen und den Missionaren ihre Bekehrungsarbeit unter den Heiden zu erleichtern. Wenn indessen eine indische Schlußform einer griechischen ähnlich sieht, so beweist diese Ähnlichkeit nicht etwa ihre Richtigkeit, sondern sie sind sich ähnlich, weil sie richtig sind, weil das Denken seine Gesetze hat und Indier sowohl wie Griechen sie bei gewisser Höhe der gesellschaftlichen Entwicklung in solchen einander ähnlichen und doch wieder voneinander abweichenden Formen aufstellen konnten, weil sie beide in Sklavenhaltergesellschaften lebten, die einander ähnlich und zugleich voneinander verschieden waren.

Unmittelbar nach diesem Auftakt der Darstellung der indischen Philosophie begann dann in Europa die Herausgabe von Texten und Übersetzungen. Schon 1837 konnte Fr. Adelung<sup>8</sup> eine beträchtliche Zahl von Titeln aufzählen. Damit begann zugleich die Einzelarbeit der bürgerlichen Indologen, die in den vergangenen hundert Jahren reiche Früchte getragen hat, soweit es die Darstellungen der Geschichte der indischen Philosophie und die Gebiete der Chronologie und der Interpretation betrifft.

Es ist unnütz, hier eine volle bibliographische Übersicht über das Geleistete vorführen zu wollen<sup>9</sup>. Aber einige der bedeutendsten Namen sollen genannt werden:

Um das Sāmkhya, den indischen Dualismus, hat sich besonders R. Garbe mit Textausgaben und einer Darstellung des Systems verdient gemacht<sup>10</sup>. Auf dem Gebiet des Vedānta, der brahmanischen Mystik, um vorläufig einen einigermaßen passenden Ausdruck zu gebrauchen, hat vor allem P. Deussen gearbeitet, grundlegende Texte als Pionier übersetzt<sup>11</sup> und eine Darstellung<sup>12</sup> dieser Art Idealismus und eine Geschichte der indischen Philosophie<sup>13</sup> versucht. Daneben wären Thibaut<sup>14</sup> und O. Lacombe<sup>15</sup> zu nennen. H. Oldenberg dagegen hat mit seltener Vielseitigkeit grundlegende Bücher über die Religion des „Rgveda“<sup>16</sup>, über die Weltanschauung der „Brāhmaṇa“-Texte<sup>17</sup>, über die Lehre (er hätte lieber schreiben sollen: die Lehren) der Upanishaden<sup>18</sup> und über Buddha<sup>19</sup> geschrieben. H. Jacobi hat das ernsthafte Studium des Jainismus bei uns begründet und Wesentliches für das Verständnis des Nyāya, der indischen Logik, geleistet<sup>20</sup>. Seine Bearbeitung des Jainismus haben H. von Glase-

<sup>7</sup> Otto, R., *West-östliche Mystik*, Gotha 1929.

<sup>8</sup> Fr. Adelung, *Literatur der Sanskrit-Sprache*, St. Petersburg 1837, 171–189.

<sup>9</sup> Das Wichtigste bei Glasenapp 1949, 466 ff.

<sup>10</sup> Garbe, R., *Die Sāmkhya-Philosophie*, Leipzig 1917 (2. Aufl.); *Sāmkhya und Yoga, Grundriß d. indoarischen Philologie III*, 4, 1896.

<sup>11</sup> *Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig 1897.

<sup>12</sup> *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883 (3. Aufl. 1920).

<sup>13</sup> *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1–3, Leipzig 1894–1908 (3. Aufl. 1920).

<sup>14</sup> *Sacred Books of the East* 48: Rāmānujas Kommentar zum Vedāntasūtra.

<sup>15</sup> Dasselbe: Paris 1938. S. u. A. 47: Hacker.

<sup>16</sup> *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlin 1894 (3. und 4. Aufl. 1923).

<sup>17</sup> *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919.

<sup>18</sup> *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1923.

<sup>19</sup> *Buddha*, 7. Aufl. 1920.

<sup>20</sup> *Eine Jaina-Dogmatik*, ZDMG 60, 1906 (Umāsvāti). *Indische Logik*, NGGW 1901, 460 ff. usw.

napp und W. Schubring<sup>21</sup> fortgeführt, seine Arbeiten über den Nyāya aber N. Randle<sup>22</sup> und W. Ruben<sup>23</sup>. Das umfassendste Buch über das Vaiśeṣika, den brahmanischen Atomismus, schrieb der Holländer B. Faddeson<sup>24</sup>. Über die Mīmāṃsā, die Spekulation der Ritualisten, arbeitete am eindringlichsten O. Strauss<sup>25</sup>, über den Yoga, die „Philosophie“ der Yogis, schrieb u. a. P. Tuxen<sup>26</sup>. Über die späteren Buddhisten hinterließen uns Stcherbatskoi<sup>27</sup> und seine Schüler Obermiller<sup>28</sup> und Rosenberg<sup>29</sup>, die Mitglieder der Leningrader Indologenschule, die wichtigsten Bücher, daneben der Belgier L. de la Vallée-Poussin<sup>30</sup>, der Pole St. Schayer<sup>31</sup> und der Wiener E. Frauwallner<sup>32</sup>.

Über den indischen Materialismus aber haben nach Colebrooke (s. o.)<sup>33</sup> Hillebrand, Tucci, Pizzagalli und Ruben nur kurze Aufsätze geschrieben<sup>34</sup>, und auch in umfassenderen Gesamtgeschichten der indischen Philosophie wird er nur nebenbei behandelt, einerseits weil Originaltexte materialistischer indischer Philosophen nicht auf uns gekommen sind (sie wurden eben unterdrückt), andererseits weil die bürgerlichen Historiker parteilich idealistisch zu sein pflegen. So widmete H. v. Glasenapp den Materialisten nicht einmal ganze sechs Seiten der 501 Seiten seines Buches<sup>35</sup>, das heute die letzte Gesamtdarstellung der indischen Philosophiesysteme ist. O. Strauss hatte sie gar nur gelegentlich erwähnt<sup>36</sup>. P. Deussen gab wenigstens eine Übersetzung eines Materialismus-Kapitels von neun Seiten aus einer Darstellung aller indischen Philosophiesysteme des Südländers und Mytikers Mādhava ungefähr aus dem Jahr 1500 u. Z. ohne Kommentar oder historische Analyse<sup>37</sup>.

Die indischen bürgerlichen Indologen haben sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls um die Erforschung mancher Einzelheiten der altindischen Philosophie beträchtliche Verdienste erworben. Als einer der älteren ist Bodas zu nennen,

<sup>21</sup> Glasenapp, H. v., *Der Jainismus*, Berlin 1925; Schubring, W., *Die Lehre der Jainas*, Berlin 1935.

<sup>22</sup> *Indian Logic in the Early Schools*, London usw. 1930.

<sup>23</sup> *Die Nyāyasūtras*, Leipzig 1928.

<sup>24</sup> *The Vaiśeṣika-System*, Verh. d. Ak. d. W. Amsterdam 18, 2, 1918.

<sup>25</sup> *Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, SBAW 1932, XXII.

<sup>26</sup> *Yoga*, Kopenhagen 1911.

<sup>27</sup> *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word „dharma“*, London 1923; *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927; *Buddhist Logic*, Leningrad 1930–32, I–II.

<sup>28</sup> *The doctrine of Prajñāpāramitā*, AO XI, 1932; *Abhisamayālaṅkāra*, Leningrad 1929.

<sup>29</sup> *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924.

<sup>30</sup> *Bouddhisme*, 1909; *Abhidharmakośha*, Paris-Louvain 1923–31.

<sup>31</sup> *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Krakow 1931; *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Krakow 1938.

<sup>32</sup> *Beiträge zur Apoha-Lehre des Dharmakīrti*, Dharmottara (WZKM 37, 39 ff.); *Die buddhistischen Konzile*, ZDMG 102, 1952, 240 ff.; von Frauwallner erwarten wir eine Geschichte der indischen Philosophie.

<sup>33</sup> *Adelung* s. a. O. 188 führt nur den Namen an.

<sup>34</sup> Pizzagalli, *Nāstika, Cārvāka e Lokāyata*, Pisa 1907; Hillebrand, *Zur Kenntnis der indischen Materialisten*, Festschrift Kuhn 1916; Tucci, *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei* ser. V, vol. XVII, fasc. VII, 1924 und VI, II, X 1929; Ruben, W., *Materialismus im Leben des alten Indien*, AO XIII, 1934/35, 128 ff., 177 ff.

<sup>35</sup> Glasenapp 1949, 126 ff.; s. u. 3. Kapitel.

<sup>36</sup> Strauss 281 sub verbo; 137: im Epos.

<sup>37</sup> *Allg. Gesch. d. Phil.* I, 3, 194 ff.



der zum „Handbuch der Logik“, dem „Tarkasamgraha“<sup>38</sup>, zusammen mit Athalye sehr gelehrte Anmerkungen veröffentlichte, um die Ebenbürtigkeit des indischen Nyāya neben der aristotelischen Logik zu erweisen. Sein Buch war sozusagen der vorläufige Abschluß einer 2500jährigen indischen Entwicklung. Etwa gleichzeitig arbeitete der rechte „Extremist“, der Politiker Tilak, daran, die altindische Mystik wieder zu beleben und im Freiheitskampf seines Volkes wirksam werden zu lassen, ein Irrweg, der zu Tagores und Gandhis Mystik führte, die heute noch den gesellschaftlichen Fortschritt in Indien hemmt<sup>39</sup>. Zur Propagierung der altindischen Mystik schrieben mehr oder weniger offen die meisten indischen Philosophiehistoriker, u. a. Dasgupta<sup>40</sup>, der Vizepräsident Indiens: S. Radhakrishnan<sup>41</sup>, Ranade<sup>42</sup> und Belvalkar<sup>43</sup>. Daneben sind Männer wie Vidyābhūṣana<sup>44</sup> mit seiner „Geschichte der indischen Logik“, wie Ganganarha Jha<sup>45</sup> mit seinen englischen Übersetzungen und wie Embar Krishnamacharya<sup>46</sup> usw. mit ihren Textausgaben und mehr oder weniger gelehrten Einleitungen zu nennen.

Es liegt also eine für den Einzelnen schon nicht mehr übersehbare Fülle an Werken indischer Philosophen und über sie vor, und an ihrer Chronologie und Deutung wird laufend gearbeitet. Trotzdem sind wir von einer wirklichen Geschichte der indischen Philosophie noch weit entfernt. Das liegt zum Teil an der Fülle und Schwierigkeit des zu bewältigenden Stoffes. Wenn z. B. ein Spezialist des Vedānta wie P. Hacker seit Jahren an der Unterscheidung der verschiedenen Vedāntas des frühen Feudalismus arbeitet und entsagungsvolle Kleinarbeit leistet<sup>47</sup>, so urteilt ein Kenner wie der greise O. Schrader darüber<sup>48</sup>: „Es kostet Selbstüberwindung, Texte durcharbeiten, die auf der Grundlage eines seinem Begriff nach völlig beziehungslosen Absoluten ein Phantasiegebäude von Beziehungen desselben aufbauen“, er fährt indessen fort: „Die Ideengeschichte verlangt aber diese Arbeit.“ Dabei ist besonders hervorzuheben, wie selten eine solche Parteilichkeit, solche mutige Kritik am Idealismus des Vedānta, in bürgerlichen Büchern ist.

Die meisten bürgerlichen Historiker der indischen Philosophie wagen solche Kritik nicht, und das ist der zweite Grund dafür, daß es noch keine wissenschaftliche Geschichte der indischen Philosophie gibt. Betrachtet doch das Bürgertum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts den indischen Idealismus geradezu als eine der Stützen seiner Klassenherrschaft gegen das Proletariat. Man predigt also Flucht in die Tiefen indischer Mystik. Dagegen wandten sich schon Schlegel und Hegel. Aber mit Schopenhauer begann die Indienschwärmerei wieder, um bis heute in den verschiedensten Formen immer wieder belebt zu werden, sei es als Theo- oder Anthroposophie, als Neobuddhismus oder Svāmi-business: Seit Jahren holen sich Amerikaner Mönche der bengalischen Ramakrishna-Mission, die sogenannten svāmis, nach den USA,

<sup>38</sup> S. u. Kap. 29 und 30a.

<sup>39</sup> S. u. Kap. 31.

<sup>40</sup> A History of Indian Philosophy, I–V, 1922ff. Cambridge.

<sup>41</sup> Indian Philosophy, London 1927.

<sup>42</sup> Indian Mysticism, Mysticism in Maharashtra, Poona 1933.

<sup>43</sup> Vedānta-Philosophy, Poona 1929.

<sup>44</sup> A History of Indian Logic, Calcutta 1921.

<sup>45</sup> Śloka-vārtika, Bibliotheca Indica, Calcutta 1900ff.

<sup>46</sup> Sāntarākṣita's Tattvasamgraha, Baroda 1926 usw.

<sup>47</sup> S. u. Kap. 26a.

<sup>48</sup> ZDMG 101, 1951, 424.

lassen sie ihre sektarischen Zirkel bilden, lassen sie Texte indischer „Weisheit“ ins Englische übersetzen, vertreiben sie durch die Vedānta-Press in der Filmstadt Hollywood, lassen sie in der Schweiz ins Deutsche übersetzen und so auch auf den westdeutschen Markt werfen. Dabei handelt es sich um grobe Fälschungen z. B. der Upanishaden, aus denen alle Spuren materialistischen Denkens vorfälschlich getilgt wurden<sup>16</sup>. Hierher gehört aber auch der Kult, der mit Gandhi als dem Heiland nicht nur Indiens, sondern der Menschheit getrieben wurde und wird. Der Gandhismus wird als Waffe gegen den Marxismus-Leninismus eingesetzt: Er soll die Massen von der Revolution abhalten und sie zur Ruhe verführen.

Dieselbe politische Tendenz kam sehr deutlich im Philosophen-Symposion zum Ausdruck, das die UNESCO, diese Propagandaorganisation des USA-Kosmopolitismus, unter rührigster Hilfe der gandhistischen Regierung Indiens im Dezember 1951 in New Delhi veranstaltete. Der Vorsitzende war jener S. Radhakrishnan, der berühmte Apologet des altindischen Vedānta, Verfasser einer zweibändigen, sehr parteilichen Gesamtdarstellung aller Systeme altindischer Philosophie, von den Engländern für viele Jahre als Professor der Philosophie nach Oxford berufen (womit man zugleich den Indern schmeichelte und das mystische Gift nach England einführte), dann Gesandter in Moskau, jetzt Vizepräsident Indiens. Er betonte in seiner Rede, daß man jetzt in einer Welt, in der marxistische Dialektik immer mehr „Mode würde“, mehr Gewicht auf den Geist legen müsse. Gleichzeitig wies auf demselben Symposion Nehru, der Premierminister und Nachfolger Gandhis in der Leitung der Kongresspartei, darauf hin, daß die Grundlagen der Welt (d. h. der bürgerlichen Welt!) erschüttert seien<sup>17</sup>.

Der indische Idealismus steht also heute in aggressiver Verteidigung gegen den Materialismus, und schon deswegen ist es notwendig, endlich den Versuch einer wirklichen Geschichte der indischen Philosophie niederzuschreiben.

Marx und Engels haben, obgleich sie 1853 mit den berühmten Indien-Aufsätzen die marxistische Indienkunde begründeten<sup>18</sup>, nicht über indische Philosophie geschrieben, ebenso wenig Lenin oder Stalin. Trotzdem weisen diese Klassiker des Marxismus-Leninismus auch dem Historiker der indischen Philosophie den Weg, und zwar mit ihren Werken über die deutsche Ideologie, über Feuerbach, über Materialismus und Empirio-kritizismus, über dialektischen und historischen Materialismus usw. Man halte sich z. B. nur vor Augen, wie Engels im „Antidühring“ S. 169f. den Gang der Philosophiegeschichte skizzierte: Vom naturwüchsigen Materialismus der Antike über Idealismus zum wissenschaftlichen Materialismus.

In der sowjetischen Wissenschaft sind auf dieser Grundlage die Fragen, wie man eine Geschichte der Philosophie behandeln muß, 1947 während der Diskussion über F. G. Alexandrows Geschichte der westeuropäischen Philosophie geklärt worden. Besonders Shdanows Rede, seine kritischen Bemerkungen zu diesem Buch fassen die wesentlichen Punkte klar zusammen. Er fordert: Der Gegenstand der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft muß genau bestimmt werden<sup>19</sup>. Und er definiert: „Die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie ist folglich die Geschichte des Aufkommens, der Entstehung und Entwicklung der wissenschaftlichen, materialistischen

<sup>16</sup> S. u. 3. Kapitel.

<sup>17</sup> March of India IV, 3, 1952, 8f.

<sup>18</sup> ME I, 318ff.

<sup>19</sup> A. A. Shdanow, Kritische Bemerkungen zu dem Buch F. G. Alexandrows: Geschichte der westeuropäischen Philosophie, Berlin 1950, 4.



Weltanschauung und ihrer Gesetze. Insofern der Materialismus im Kampf gegen die idealistischen Strömungen gewachsen ist und sich entwickelt hat, ist die Geschichte der Philosophie ebenfalls die Geschichte des Kampfes des Materialismus mit dem Idealismus.<sup>62</sup>

Da die Geschichte der indischen Philosophie ein Teilgebiet der allgemeinen Geschichte der Philosophie ist, ist diese Definition sinngemäß auf die indische Philosophie anzuwenden. In Indien ist es nicht zur bodenständigen Entwicklung des Kapitalismus gekommen und dementsprechend nicht zur Entstehung einer wirklich wissenschaftlichen, dialektisch-materialistischen Weltanschauung. Erst in den letzten Jahrzehnten ist dialektischer Materialismus nach Indien hineingetragen worden. Er kann aber anknüpfen an den altindischen Materialismus, und insofern ist es eine Aufgabe der Geschichte der indischen Philosophie, das Aufkeimen, die Entstehung und Entwicklung des naiven indischen Materialismus und seinen Kampf gegen die verschiedenen Formen des Idealismus als der Ideologen der verschiedenen Ausbeuterschichten darzustellen.

Um den Charakter des altindischen Materialismus zu kennzeichnen und historisch abzuleiten, ist zu schildern, inwieweit es in Indien überhaupt zur Ausbildung von Wissenschaften gekommen ist, inwieweit die indische Medizin, Astronomie, Mathematik usw. sich von Religion, Mythologie und Aberglauben freimachen konnten und sich allmählich von den priesterlichen Spekulationen, die ursprünglich Religion, Wissenschaft, Dichtung und Philosophie noch vermischt umfaßten, haben lösen können. Wenn die Wissenschaften sich mit den Entwicklungsgesetzen der Natur und der Gesellschaft, die Philosophie sich aber mit den allgemeinen Gesetzen dieser Art befaßt<sup>63</sup>, was schon Hegel zu unterscheiden suchte, so sind im Indischen z. B. im sogenannten Philosophiesystem des Vaiśeṣika deutlich Physik, Chemie und Biologie noch nicht von der Philosophie als positive Wissenschaften abgesondert, während umgekehrt ein Mediziner wie Caraka<sup>64</sup> sein Lehrbuch ständig mit philosophischen Gedanken und Begriffen des Vaiśeṣika und Sāṃkhya durchsetzt.

Besondere Aufmerksamkeit aber erfordert in Indien das schon von Hegel grundsätzlich angefaßte Verhältnis der Philosophie zur Religion. Der Materialismus ist die einzige indische Philosophie, die nicht das religiöse Ziel der Erlösung aus dem Leiden der anfangslosen Seelenwanderung als ihr Ziel verkündet. Er ist die einzige Philosophie, die das Dogma, die Offenbarung (wie Hegel es nennt) in keinerlei Form anerkennt. In den indischen Idealismen aber stecken mehr oder weniger offene und ehrliche oder vorgebliche Elemente antireligiösen, materialistischen Denkens, und die sind sorgfältig herauszuarbeiten.

Gerade in Indien sind alte Texte überliefert, die Brāhmaṇas und Upanishaden, die Religion, Philosophie und Wissenschaft noch ungesondert enthalten; gerade in Indien läßt sich der Anfang des Philosophierens einigermaßen deutlich zeigen, deutlicher jedenfalls als bei den Griechen mit Thales, von dem wir sehr wenig Genaues wissen. In den Upanishaden zeigen sich schon Elemente einer medizinischen und grammatistischen Wissenschaft, aber als sich später die Wissenschaften von diesem urtümlichen Denken lösten, stellten die Philosophen ihre Systeme auf, die kaum ein wesentlich verkleinertes Gebiet des Denkens umfaßten. Die Schöpfer der indi-

<sup>62</sup> Ebd. 6.

<sup>63</sup> Klaus z. z. O. (z. u. S. 3 A. 1) 444.

<sup>64</sup> S. u. Kap. 19 (Vaiśeṣika) und 21 (Caraka).



schen Systeme der Philosophie erhoben den Anspruch auf die Erkenntnis der absoluten Wahrheit und haben die Entwicklung der Wissenschaften nicht gefördert. Aus der Ritualistik, Theologie, Magie der Brāhmaṇas sonderten sich später nach indischer Systematik die vier „Lehren“<sup>66</sup> der vier menschlichen Ziele<sup>67</sup>: 1. Die Lehre der Liebe, 2. die Lehre des praktischen Gewinnens bzw. der Politik und Staatsführung, 3. die Lehre des Kastenrechts, die man nicht ohne weiteres unserer Rechtswissenschaft gleichsetzen kann, und 4. die Lehre von der Erlösung, deren es mehrere Wege<sup>68</sup> gibt: 1. den der rituellen Werke, d. h. der Opferreligion, 2. den der Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis der absoluten Wahrheit letzter Instanz, der nach dem Versprechen der indischen Idealisten zur Erlösung führt, und 3. den der Gottesliebe, der idollosen oder der Tempelreligion. Der zweite Weg, der der Erkenntnis als Weg zur Erlösung, ist die „Philosophie“, und dies ist ihr Platz im System der Wissenschaften in den Augen der indischen Idealisten.

In dieser Einteilung der „Lehren“ ist von Wissenschaft in unserem Sinne nicht die Rede, und die Religion ist inhaltlich mit der „Philosophie“ aufs engste verwandt und nur in der Form verschieden, ähnlich wie bei Hegels Idealismus. Daneben war im alten Indien folgende Einteilung der „Wissenschaften“ beliebt<sup>69</sup>: Philosophie, Religion, Ökonomie und Staatslehre. Dabei ist die Philosophie diejenige Wissenschaft, die mit Gründen untersucht, wie der Mensch sich durch Schwierigkeiten der Religion (die in diesem Falle das Kastenrecht mit umfaßt), Ökonomie und Staatslehre mit ihren widerstreitenden Wegen hindurchfindet. Auch hier ist von Wissenschaften (die die Inder doch hatten, wie Astronomie, Mathematik, Grammatik usw.) nicht die Rede, wenigstens aber ist die Abgrenzung gegen die Religion (Moral, Kastenrecht) deutlich.

Als Philosophie gilt aber in den späten, feudalistischen Lehrbüchern die Summe der sechs „Anschauungen“<sup>70</sup>, der sechs Systeme, die als orthodox anerkannt werden (Ritualistik, Pantheismus, Dualismus, Yoga, Logik und Atomismus, um zunächst ungenaue Schlagworte für Mimāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya und Vaiśeṣhika zu gebrauchen), und die unorthodoxen (Materialismus, Buddhismus, Jinismus und verschiedene Sekten). Auch hier also zeigt sich, daß die indischen Ausbeuter und ihre Ideologen an einer klaren Abgrenzung der Philosophie von Wissenschaften und Religion nicht sonderlich interessiert waren.

Jedes idealistische Philosophiesystem strebte vielmehr, mehr oder weniger über den Wissenschaften zu stehen<sup>71</sup> und den Blick von der Wirklichkeit auf das Jenseits zu lenken; als Instrument der praktischen Einwirkung auf die Welt, als Instrument der Erkenntnis der Welt war es jedoch — mit Ausnahme des Vaiśeṣhika — ungeeignet.

In Europa war das letzte große System dieser Art das Hegels. In Indien werden die „sechs Systeme“ usw. seit 2000 und teilweise mehr Jahren am Leben erhalten und sind noch heute nicht von den eindringenden bürgerlichen Philosophen (New-Hegelianism, Positivismus usw.) verdrängt, dienen vielmehr als durch die lange

<sup>66</sup> Śāstra.

<sup>67</sup> Caturvarga: Raghuvamśa X, 22 usw.; vgl. Prasthānabhedha bei Deussen I, 1, 44 ff. Kane, P. V., History of dharmaśāstra, Poona 1930–51. II, 1, 8.

<sup>68</sup> Glasenapp, Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens, Berlin-Leipzig 1933, 80 ff.; Jacobi 28; vgl. BhG: Opfer, yoga und dhyāna.

<sup>69</sup> Vgl. Strauss 12; s. u. Kap. 13: Kauṭalya.

<sup>70</sup> Darjana: Glasenapp 1949, 9; Strauss 13.

<sup>71</sup> Die Wissenschaften gelten seit Yājñavalkya als niederes Wissen.

Tradition „geheiligt“ Waffe gegen den aufsteigenden Marxismus-Leninismus. Sie werden aber nicht etwa im werktätigen Volk verbreitet, sind sie doch wesensmäßig eine Angelegenheit abgekapselter, vom Leben, vom Volk losgelöst, esoterischer philosophischer Schulen, die aus einer geringen Zahl von Philosophen und ihren Schülern bestanden. Nur der indische Materialismus war unausrottbare im indischen Volk und seiner Spruchweisheit verwurzelt, wenigstens schrieb ein Kenner wie Mādhava, daß sich in der Regel alle Wesen an materialistische Weisheit halten<sup>62</sup>.

Besondere Aufmerksamkeit ist der Entwicklung der indischen Logik zu widmen, läßt sie sich doch vom Anfang der indischen Philosophie an bis zu sehr spitzfindigen umfangreichen Werken des Feudalismus reich belegen.

Es ist unwissenschaftlich, so wie es Hegel tat und wie es noch heute in der Welt der Imperialisten üblich ist, der westlichen Welt der Weißen die östliche Welt der Orientalen, der Farbigen gegenüberzustellen, der okzidentalischen Kultur der Aktivität die orientalisch-kulturelle Ruhe<sup>63</sup>. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, wenn 1952 E. v. Ivanka die Indologen fragte, ob die Hesychasten von Byzanz mit ihrem Yogicharakter von indischer Philosophie beeinflusst sind<sup>64</sup>. Keiner der Sätze dieser ruhesüchtigen Asketen trägt indische Züge. Von einer Beeinflussung kann gar keine Rede sein. Ruheschwärmerei ist nicht ein Monopol des Ostens, insbesondere Indiens. Ruhe ist vielmehr das Ideal der Kleinbürger.

Der Großbourgeois ebenso wie der indische Despot sind aktiv. Der Werktätige arbeitet. Der Kleinbürger aber zwischen beiden Klassen schwärmt von Ruhe. Indien ist ein Land mit 80% Kleinbauern, die nicht nur von sich aus als Mitglieder ihrer rückständigen, bornierten Dörfer seit Jahrtausenden nach Ruhe, nach Schonung durch den unternehmenden Despoten verlangen, sondern denen auch die Priester, Brahmanen wie Buddhisten, Ruhe predigten, wenigstens auf dem Gebiet der Politik: Seid demütig und geduldig im Ertragen eures Elends, strebt nicht, euer Los in diesem Leben zu verbessern... Die Materialisten aber werden von den Priestern und Idealisten als Hedonisten hingestellt. Die Ruhesehnsucht ist also kein Wesenszug einer fiktiven östlichen Kultur oder gar der orientalischen Rassen, sondern ein Produkt der Produktionsverhältnisse.

Es ist dringend notwendig, dem auch in Hegels Einleitung spukenden Gedanken entgegenzuarbeiten, daß „die Orientalen“ keine eigentliche Philosophie entwickeln konnten<sup>65</sup>, mögen die Priester sie dort auch noch so sehr mit Religion durchsetzt, ihrer Loslösung von der Religion entgegengearbeitet und aktives Handeln und wissenschaftliches Erforschen der Natur und der Gesellschaft behindert haben. Es gab auch in Indien in allen uns bekannten Perioden der historischen Entwicklung von den Upanishaden an Materialisten. In einer allgemeinen Geschichte der Philosophie darf eine Darstellung der indischen nicht fehlen<sup>66</sup>. Es ist lehrreich, „einen Blick darauf zu werfen, wie gleichartige philosophische Tendenzen in vollständig verschiedenem Kultur- und Sittenmilieu zutage treten“<sup>67</sup>, urteilte Lenin über den russischen Idealismus im Verhältnis zum westeuropäischen, und dies läßt sich auch auf Indien ausweiten. Die Geschichte der indischen Philosophie gibt die Möglichkeit, auf

<sup>62</sup> SDS I, 15 ff.

<sup>63</sup> A. Kurella, Ost und (oder) West, Berlin 1948.

<sup>64</sup> ZDMG 102, 1952, 234 ff.

<sup>65</sup> Klaus a. a. O. 443.

<sup>66</sup> Shdanow a. a. O. 12.

<sup>67</sup> Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, Berlin 1949, 290.



die allgemeine Geschichte der Philosophie „jenes allgemein-wissenschaftliche Kriterium der Wiederholbarkeit anzuwenden, dessen Anwendbarkeit in der Soziologie die Subjektivisten bestritten“<sup>68</sup>, freilich nur, wenn sie wissenschaftlich betrieben wird.

Dazu gehört in erster Linie die Parteilichkeit<sup>69</sup>, und zwar im umgekehrten Sinne, wie Schlegel und Hegel sie forderten, nämlich als Parteilichkeit im Sinne des Fortschritts und seines einzig konsequenten Vertreters, der Arbeiterklasse. Es geht nicht an, die Darstellung der indischen Philosophie auf die der reaktionären Ideologien der Priester mit ihrer Ruhepredigt zu beschränken oder zu spezialisieren und den Materialismus, selbst wenn er in Indien unwissenschaftlich und wesentlich nur Kampf gegen das Pfaffentum ist, zu vernachlässigen oder gar torzuschweigen. Die Quietisten, die Vorläufer des Gandhismus, müssen mit ihrem Klasseninteresse entlarvt werden. Der Materialismus aber, der die Sehnsucht des indischen Menschen, der Massen nach Leben und Lebensfreude widerspiegelt, muß ins richtige Licht gerückt werden, hat ihn doch die indische priesterliche Reaktion ebenso wie die bürgerliche der Historiker mit allen Mitteln der Verleumdung in den Schatten zu stellen gesucht.

Es ist also falsch, die verschiedenen Systeme nebeneinander und „neutral“<sup>70</sup> darzustellen, wie es etwa seit Colebrooke und v. Bohlen Mode wurde. Neutralität, ein *Studium „sine ira et studio“*, gibt es nicht, es gibt nur verdeckte oder offene Parteilichkeit. Es gibt ja nur eine Wahrheit, nur eine wahre Philosophie, und an der müssen die anderen sogenannten Philosophien gemessen werden. Ein Sachkenner kann seine Sache, wie Hegel richtig sagte, gar nicht anders als mit sachlicher Anteilnahme darstellen.

Die indischen Systeme aber stehen nicht neben-, sondern gegeneinander. Die Inder selber bekämpfen, wenn sie Anhänger eines Systems sind, alle anderen von den Upanishaden an mit mehr oder weniger Feindlichkeit. Und wenn sie alle Systeme zusammenfassend darstellen, ordnen sie sie bewertend und stellen sie dabei voller Polemik dar<sup>71</sup>. Gerade diese Polemiken aber verdienen Beachtung, denn sie zeigen uns die schwachen Stellen der Systeme und ihre Klassengebundenheit.

Bei der parteilichen Darstellung also muß man als Schwerpunkt einerseits die fortschrittlichen Seiten der indischen Philosophie herausarbeiten, andererseits müssen „mit besonderer Schärfe philosophische Systeme und Ideen in Grund und Boden kritisiert werden, die trotz ihres reaktionären Charakters im Umlauf sind und heute von den Feinden des Marxismus ausgenutzt werden“.<sup>72</sup> Das aber sieht man leicht, daß der indische Idealismus, sein Quietismus nicht zu den „längst zerschlagenen und begrabenen philosophischen Auffassungen und Ideen“ gehört, denen man keine Beachtung mehr zu schenken hat<sup>73</sup>.

Das richtige Bewerten progressiver und reaktionärer Ideen in den indischen Systemen ist freilich keine leichte Sache. Ist doch auch der Despotismus bei all seiner Grausamkeit etwa zur Zeit Buddhas eine geschichtlich notwendige und fortschrittliche Einrichtung gewesen. Ohne ihn wäre eine Entwicklung der indischen Produktivkräfte nicht möglich gewesen.

In jedem Falle ist nach den klassenmäßigen Wurzeln der philosophischen Vor-

<sup>68</sup> Lenin, *Ausgewählte Werke*, Moskau 1946, I, 92.

<sup>69</sup> Shdanow a. a. O. 14.

<sup>70</sup> Ebd. 16.

<sup>71</sup> SDS *new*.

<sup>72</sup> Shdanow a. a. O. 17.

<sup>73</sup> Ebd.; a. u. 3. Kapitel über Hollywood.

stellungen zu fragen und der wechselseitige kausale Zusammenhang zwischen Basis und Oberbau wissenschaftlich herauszuarbeiten<sup>74</sup>, soweit das beim heutigen Stande der Indienkunde möglich ist. Es handelt sich ja in der Philosophiegeschichte um keine abstrakte, vom gesellschaftlichen Leben losgelöste Entwicklung.

Für jede Periode müssen die Produktivkräfte, die Produktionsverhältnisse, die Klassengegensätze, die verschiedenen Seiten des Oberbaues, insbesondere die politischen Auffassungen der Klassen und ihr fortschrittlicher oder reaktionärer Charakter, ferner die Entwicklung der Mathematik und der Naturwissenschaften der Periode und endlich die philosophische Tradition, wie sie den Philosophen der Periode als Erbe vorlag, untersucht werden, um das Neue in der Philosophie der Periode darstellen und bewerten zu können<sup>75</sup>.

Dies setzt eine eingehende Periodisierung der indischen Geschichte voraus, wie wir sie noch nicht haben<sup>76</sup>. Was in Indien auffällt, ist indessen das ungemeine Stagnieren sowohl der gesellschaftlichen Zustände wie der Philosophie (was man aber nicht mit völligem Stillstand gleichsetzen darf). Das indische Dorf hat sich seit dem Anfang der Eisenzeit, als der Pflug seine eiserne Spitze bekam und eiserne Hacken und Äxte zum Roden usw. gefertigt wurden, nicht wesentlich entwickelt. Der indische Despotismus ist seit derselben Zeit als Form der indischen primitiven Sklavenhaltergesellschaft im wesentlichen bis heute oder gestern erhalten geblieben. Feudalismus und Kapitalismus sind der indischen Gesellschaft fast nur aufgepfropft. Es ist also kein Wunder, wenn sich das Kastensystem, das Rechtswesen und die Religion in Indien durch diese 2500 Jahre ebensowenig entwickelten wie die Philosophie. Ja, Despotismus und Tempelreligion sind in Indien seit dem 3. Jahrtausend v. u. Z. im wesentlichen erhalten geblieben. Um sich das klarzumachen, stelle man sich vor, wie ein Europa aussähe, in dem noch heute das Recht eines Hamurabbi oder Solon und der Tempelkult der sumerischen Götter lebten! Ja, es gibt in den indischen Djangeln noch heute Sammler und Jäger ohne Pfeil und Bogen; Indien ist ein Museum lebender Altertümer seit den Anfängen der Menschheit! Dieses Indien ist die Grundlage der indischen Philosophie, die sich von der Religion und von der Wissenschaft nicht völlig trennen konnte. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich trotzdem in Indien so mancher philosophische Gedanke entwickelt hat.

Das Studium der indischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung wird mit dazu beitragen, die Philosophie als Wissenschaft weiterzuentwickeln<sup>77</sup> (es kann auch sein, daß sich in den umfangreichen Werken der späten Logiker noch Wesentliches findet, was wir heute noch nicht übersehen). Ferner wird das Ziel der Darstellung der Geschichte der indischen Philosophie ein pädagogisch-erzieherisches sein, insofern es kulturell-aufklärerisch wirkt<sup>78</sup>. Gewiß wird die Aufdeckung der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung in Indien den historischen Materialismus und damit die Dialektik bereichern<sup>79</sup>, vor allem aber ist die Kenntnis der Geschichte der indischen Philosophie an der philosophischen Front im Kampf gegen den Gandhismus wichtig, der von den Imperialisten auch bis nach Westdeutschland getragen wird, durch

<sup>74</sup> Shdanow a. a. O. 18f.

<sup>75</sup> Klaus a. a. O. 445f.

<sup>76</sup> Ein Versuch: Ruben, W., Einführung in die Indienkunde, Berlin 1953.

<sup>77</sup> Wie es das Studium der Geschichte der europäischen Philosophie tut: Shdanow a. a. O. 22.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Klaus a. a. O. 448.



Gandhisten nach Südafrika und den USA. Wir können also dazu beitragen, daß an der philosophischen Front ein organisierter Trupp streitbarer, in Vollkommenheit mit der marxistischen Theorie ausgerüsteter Philosophen kämpft, die uns beim Legen der Grundlagen der Zukunft „mit dem Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit unseres Weges und der wissenschaftlich begründeten Zuversicht in den Endsieg unserer Sache bewaffnen“<sup>60</sup>.

Der Gandhismus und die indische Ruhepredigerei gehören mir zu der Rüstung des Obskurantentums und der Reaktion im Kampfe gegen den Marxismus, ebenso wie „der Vatikan und die Rassentheorie, der wilde Nationalismus und die altersschwache idealistische Philosophie“<sup>61</sup>. „Die moderne bürgerliche Wissenschaft (und damit auch die bürgerliche Indologie: W. R.) versorgt das Pfaffentum, den Fideismus, mit einer neuen Argumentation, die unbedingt unbarmherzig entlarvt werden muß.“<sup>62</sup>

Eine solche umfassende, wissenschaftlich fundierte Geschichte der indischen Philosophie zu schreiben, übersteigt die Kräfte eines einzelnen Menschen. Wer übersieht heute schon die wirtschaftliche und politische Geschichte Indiens, die Geschichte seiner Wissenschaften, seiner Kunst, seiner Religion und aller mehr oder weniger philosophischen Systeme? Heute spezialisiert sich vielmehr der eine auf Buddhismus, dessen Quellen in Sanskrit und Pali, in Tibetisch, Chinesisch, Mongolisch, Uigurisch usw. ein einzelner schon nicht mehr überblicken kann, der andere auf Vedānta mit seinen zahllosen Sekten aus dem Feudalismus, der dritte auf Nyāya, auf Jīnismus usw. usf.

Und doch ist eine Zusammenfassung gerade heute notwendig, um dem einzelnen Spezialisten als Helfer bei seiner weiteren Forschung zu dienen und um weiten Kreisen unseres bildungshungrigen Volkes Nahrung zu geben.

Das Ideal wäre eine kollektive Zusammenarbeit eines Dutzends von Spezialisten zur Erreichung dieses Zieles. Solange dies aber un möglich ist, muß der Versuch eines umfassenden Überblicks von einem einzelnen gewagt werden, im vollen Bewußtsein der Vorläufigkeit des Ergebnisses, der Schwäche der eigenen Kraft, aber in der Zuversicht, daß die Teilnahme an der künftigen gesellschaftlichen Entwicklung den Schreiber ebenso wie seine Leser reifer machen und zu wirklich marxistisch-leninistischen Kennern der Geschichte der Philosophie im allgemeinen und der indischen insbesondere heranbilden wird. Ehe wir aber den Versuch eines geschichtlichen Überblicks über die zweieinhalb Jahrtausende indischer Philosophie in den folgenden Kapiteln unternehmen, werden wir einen kritischen Blick auf die bürgerliche Behandlung des Stoffes und ihr Versagen in einigen wichtigen Punkten werfen.

### 3. Kritischer Rückblick auf die bürgerliche Geschichte der indischen Philosophie und Ausblick

Seit Colebrookes „Essays“ über die indische Philosophie ist von zahlreichen bürgerlichen Indologen ein gewaltiges, für den einzelnen unübersehbares Material zur Geschichte der indischen Philosophie zusammengetragen worden. Aber ihre wirklich wissenschaftliche Geschichte konnte bisher nicht geschrieben werden, so groß auch

<sup>60</sup> Shlapow 2. 2, O. 29.

<sup>61</sup> Ebd. 34.

<sup>62</sup> Ebd. 35: s. u. 3. Kapitel.

der Fortschritt der Materialsammlung in dem halben Jahrhundert von etwa Deussens Werk aus dem Jahre 1894 bis auf Glasenapp 1949 ist.

Der erste Fehler liegt am Mangel einer Definition sowohl der Philosophie wie der Geschichte der Philosophie. Deussen meinte:

Definition der  
Philosophie und  
Geschichte der  
Philosophie

„Eine Definition der Philosophie, welche das philosophische Denken gegen die übrige Gedankenwelt abgrenzte und dabei allen Erscheinungen, von denen die Geschichte der Philosophie zu reden hat, gleichmäßig gerecht würde, läßt sich nicht aufstellen...“, und definierte: „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte einer Reihe von Gedanken über das Wesen der Dinge, welche im Laufe der Jahrhunderte im Oriente und Okzidente in einer Anzahl überlegener Köpfe aufgetreten sind und, von ihnen mitgeteilt, in sageren oder weiteren Kreisen Verständnis, Beifall und Verbreitung gefunden haben.“<sup>1</sup>

Absichtlich ähnlich weit faßte Glasenapp noch 1949 Philosophie als

„den Versuch, durch denkende Betrachtung der Dinge eine geschlossene Weltansicht und Regeln für die praktische Lebensführung zu gewinnen“, denn „so trifft diese weingefasste Definition des Begriffes gleicherweise auf Indien wie auf das Abendland zu“<sup>2</sup>.

Diese Definitionen gehen nicht von einer klaren Vorstellung dessen aus, was Philosophie ist, sondern von dem, was die Indologen gern in ihren Büchern behandeln wollen, d. h. von dem, was die Indier als Erlösungslehre ausgegeben haben (auch die Kenntnis der Kategorien des *Vaiśeṣika* soll ja zur Erlösung führen!). Daß aber Philosophie von Religion zu unterscheiden ist, ist nicht nur ein Thema unserer Denker im Feudalismus gewesen, sondern ist schon von Kleuker und vor allem von Hegel in bezug auf Indien ausführlich erörtert worden. Daß, wie v. Glasenapp anführt, auch in der europäischen Geschichte Philosophie und Religion vermischt waren, ändert an dem wesentlichen Unterschied der beiden Bewußtseinsformen nichts. Diese Bemerkung zeigt nur, daß der idealistische Philosophiehistoriker an solcher klaren Unterscheidung nicht interessiert ist. Es ist aber unwissenschaftlich, hinter Hegel zurückzubleiben. Es ist notwendig, den Idealismus als Stütze der Religion, den Materialismus aber als unverträglich mit jeder Religion zu behandeln. Geschichte der indischen Philosophie kann also nur in der Darstellung der Entstehung und Entwicklung der materialistischen Weltanschauung und des Kampfes des Materialismus gegen die verschiedenen Arten des Idealismus bestehen.

Für die Geschichte der Philosophie ist unter anderem das Problem des Anfangs der Philosophie wichtig. Deussen hat als eine der Voraussetzungen sehr verdienstvoll den Zweifel, wie er bereits im „*Rgveda*“ auftritt, behandelt, wenn man auch nicht mehr anerkennen kann, daß es damals schon Materialisten waren, die den Zweifel an Indra ausgesprochen haben. Leider hat v. Glasenapp dies Motiv fortgelassen. Er beginnt freilich ebenfalls mit der „Weltanschauung des *Rgveda*“<sup>3</sup>, aber so, als wäre diese das erste Kapitel der Geschichte der Philosophie. Er hat die „Weltanschauung“ der Voralier nicht mit in seine Betrachtung einbezogen, weil man angeblich über deren Religion gar nichts weiß (freilich hat man darüber nichts Literarisches, wohl aber Ethnographisches!)<sup>4</sup>.

Ist die indische  
Philosophie  
indoeuropäisch?

Wie Deussen<sup>5</sup>, so betrachtet auch v. Glasenapp die indische Philosophie als eine

<sup>1</sup> Deussen I, 1, 1.

<sup>2</sup> Glasenapp 1949, 10 f.

<sup>3</sup> Ebd. 24 ff.

<sup>4</sup> S. Vorarz. Lit.

<sup>5</sup> Deussen I, 1, 9 ff.



Schwester der griechischen und beide als indoeuropäische, ja, er spricht noch davon, daß sie

„ihre Entstehung ursprünglich blutmäßig einander nahestehenden Völkern verdanken“<sup>8</sup>. Ihre Verschiedenheit soll ihre Erklärung „in der zunehmenden rassenmäßigen Differenzierung ihrer Träger und in den Einflüssen geographischer, klimatischer, kultureller und wirtschaftlicher Art“ finden, denen sie unterlagen. „Dazu kommt, daß sich bei ihnen die Einwirkungen fremder Kulturkreise in sehr verschiedener Weise geltend gemacht haben.“<sup>9</sup>

Eine solche unklare Mischung nazistischer Rassentheorie mit Wiener Kulturkreislehre ist bezeichnend für die verfallende Wissenschaftlichkeit der Bourgeoisie des Jahres 1949, als diese Worte geschrieben wurden. Was die rassenmäßige Differenzierung angeht, so denkt v. Glasenapp vielleicht an die öfters ausgesprochene Behauptung, die Arier seien im indischen tropischen Klima erschlaft und dadurch zu ihrer Ruheschwärmerei gekommen, statt darin den Ausdruck von kleinbürgerlichem Idealismus zu sehen<sup>10</sup>. Am törichtesten hat das wohl der berühmte Kopenhagener Ethnograph K. Birket-Smith ausgedrückt:

„Sobald einmal die Arier zu Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. in dem tropischen üppigen Land zur Ruhe gekommen waren, sahen sie sich um und wurden auf einmal vom Lebensüberdruß ergriffen.“<sup>11</sup>

Von Glasenapp geht aber auf die Einflüsse „kultureller und wirtschaftlicher Art“ im Verlauf seiner Darstellung nicht ein, kommt vielmehr am Ende seines Buches noch einmal auf die Bluts- und Sprachverwandtschaft zurück, auf die darauf beruhende „Wesensähnlichkeit“ und die in ihr wurzelnde „hohe Bedeutung“, welche der indischen Philosophie als der großen historischen Parallele zur abendländischen zukommt, „im Gegensatz zur islamischen und chinesischen“. Die Wesensähnlichkeit besteht nach seiner Meinung anscheinend im „durchaus wissenschaftlichen Charakter“, der „auf Erkenntnistheorie und Logik gegründeten methodischen Welterklärung“<sup>12</sup>.

Er geht aber im Verlauf seiner Darstellung der indischen Philosophie auf diese Fragen nicht ein. Er erklärt nicht, wieso aus den gemeinsamen „Blut“ die Ähnlichkeiten der Philosophie, sagen wir, des in Indien und Griechenland nachzuweisenden Atomismus, Materialismus, Idealismus oder der Logik zu erklären sind. Er meint vermutlich, daß die Tatsache der Ähnlichkeit dafür beweisend ist. Man sieht daraus, wie notwendig es ist, diese Ähnlichkeit an sich genau zu untersuchen und die Voraussetzungen und den Anlaß des Entstehens der Philosophie in Indien und Griechenland genau im einzelnen zu untersuchen.

Von Glasenapp beginnt, wie es bislang üblich war, mit der „Weltanschauung“ des „Rgveda“, ohne dazu griechische Parallelen anzuführen. Ebenso wenig gelingt ihm das bei der Opfermagie der Brähmanas oder der Mystik der Upanishaden<sup>13</sup>. Nur den Ymirmythos und die orphischen Kosmogonien führt er an, um dann mit Thales, mit dem jonischen Hylozoismus, fortzufahren<sup>14</sup>. Er beruft sich dabei auf einen Aufsatz von Ruben aus dem Jahre 1931; die Fortführung seiner Arbeit aus dem Jahre 1947 hat er nicht mehr berücksichtigt<sup>15</sup>. Heute indessen steht die Frage so:

<sup>8</sup> Glasenapp 1949, 17.

<sup>9</sup> Ebd. 18.

<sup>10</sup> S. o. Kap. 2.

<sup>11</sup> Kaj Birket-Smith, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1946, 497.

<sup>12</sup> Glasenapp 1949, 455.

<sup>13</sup> Ebd. 24–49.

<sup>14</sup> Ebd. 440f.

<sup>15</sup> Obgleich er sie 468 zitiert.



Entscheidend ist es, von welcher Definition der Philosophie man ausgeht. Das haben wir im Anschluß an Shdanow zu klären versucht<sup>14</sup>. Danach liegt der Anfang der indischen Philosophie eindeutig mit Uddālaka fest, der der älteste Philosoph der Menschheit war und einen klaren Hylozoismus, diese auch bei Thales bezeugte älteste Form des Materialismus, gelehrt hat. Von Glasenapps Einwand gegen Jacobis Deutung von Uddālakas Philosophie als Materialismus ist unberechtigt<sup>15</sup>. Es war aber auch falsch, wenn Ruben 1947 vom Realismus Uddālakas sprach statt vom Materialismus. Besser ist v. Glasenapps Bemerkung, daß Uddālakas Hylozoismus einem kindlichen Denken, wie es Psychologen beobachten, entspricht<sup>16</sup>, kindlich, wie auch der Hylozoismus der alten jonischen Materialisten kindlich war, d. h. die erste, urrümliche Form des Materialismus darstellt. Unrichtig ist es aber wieder, wenn v. Glasenapp in diesem Hylozoismus eine der Mystik Yājñavalkyas nahestehende Lehre, ihre Vorstufe, erblickt<sup>17</sup>. Uddālakas Lehre ist keine brahman-Lehre; er spricht vielmehr vom jīva ātman, wobei der Zusatz des Wortes jīva = Leben zu ātman zweifellos wohl überlegt ist und im Zusammenhang damit, daß Uddālaka niemals vom brahman spricht, sicher besagen soll, daß die erste Realität eben nicht der Geist der Mystiker, sondern die „feine“ Form der lebenden Materie ist.

Die Upanishadmystiker haben die Uddālaka-Textstelle in ihre Sammlung der Upanishaden aufgenommen, weil sie seinen Hylozoismus (vielleicht sogar, ohne ihn dafür textlich zu fälschen) als Mystik ausgeben zu können meinten. Die späteren Vedāntaphilosophen haben diese Richtung fortgesetzt und das „Seiende“ des Uddālaka als brahman gedeutet<sup>18</sup>. Mit der ersten Upanishadübersetzung ist diese falsche Auffassung früh nach Europa gelangt.

Da ist zunächst Anquetil du Perron zu nennen, der ein bewußt asketisch, mönchisch<sup>19</sup> lebender „Indienschiffer“<sup>20</sup> war, der als wütender Gegner der französischen Revolution seine Mitmenschen durch diese „Philosophie“ der alten Inder bessern wollte<sup>21</sup>. Seine „Oupnekhat“-Übersetzung aus dem Jahre 1794 kam erst 1801 und 1804 auf Lateinisch heraus, und Th. A. Rixner übertrug einen Teil, darunter auch das Textstück des Uddālaka, schon 1803 ins Deutsche. Er billigte du Perrons Einstellung gegenüber der französischen Revolution im wesentlichen<sup>22</sup>, schrieb seine Übersetzung im Sinne der Upanishad nur für esoterischen Vortrag und schloß seine Vorrede mit Horaz' Worten: Ich hasse die gemeine Menge und halte sie mir fern! Er wollte in seiner Übersetzung den Geist und nicht bloß den Buchstaben des Originals wiedergeben und sagt, er habe nur der größeren Deutlichkeit wegen dem Text „etwas von dem meinigen geliehen“<sup>23</sup>.

Dabei ist folgendes herausgekommen: Rixner verhüllte den hylozoistischen Be-

<sup>14</sup> S. o. Kap. 2.

<sup>15</sup> Glasenapp 1949, 126. Über Uddālaka s. u. Kap. 8, über Yājñavalkya Kap. 9.

<sup>16</sup> Ebd. 41, 25.

<sup>17</sup> Ebd. 150 f.

<sup>18</sup> Deussen, P., Das System des Vedānta, Leipzig 1920, 133 f., 248 f., 259 f., 282 ff.

<sup>19</sup> Rixner, Th. A., Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre; oder der berühmten Sammlung Tōn Oupnekhatōn, erstes Stück, Oupnekhat Tschchandouk genannt, Nürnberg 1803, 20.

<sup>20</sup> Ebd. 31.

<sup>21</sup> Ebd. 31.

<sup>22</sup> Ebd. 32, Anm.

<sup>23</sup> Ebd. 11.

griff des Seienden am Anfang der Kosmogonie mit einem langen Satz: „Vor allem Anfang war das unbedingte Selbstseyn und Selbstwissen (hast), welches kein Name ausspricht, keine Figur beschreibt.“<sup>24</sup> Durch diese Fälschung hat er von Anfang an den Geist der Mystik in den Text hineingetragen.

Er fuhr fort: „Aber jenes erste und einzige Seyn . . . wollte sich scheinbar vermehrt in verschiedenen Gestalten darstellen: und so erzeugte es zuerst aus seinem eigenen Licht das Feuer.“<sup>25</sup> Dabei hat er das Wort „scheinbar“ willkürlich in den Text eingeschoben und damit den Materialismus zum Illusionismus verkehrt. Dementsprechend nannte er später das Feuer bloßen Schein<sup>26</sup>, die Sonne ein „Scheinwesen“<sup>27</sup> und ebenso die Tiere wie Tiger usw.<sup>28</sup>, ohne daß etwas davon im Text stünde.

Wenn Uddālaka das Seiende die höchste Gottheit nannte, so „übersetzte“ Rixner mit frecher Freiheit: „Der oberste der Götter, das Licht der Lichter, der Einzige, der immer ist und weiß.“<sup>29</sup> Er „übersetzte“ das Leben-Selbst mit „allgemeine Weltseele“<sup>30</sup>. An mehreren Stellen fügte er „aus eigenem“ den Mystikerterminus brahman fälschend ein<sup>31</sup>. Er schob den Satz ein: „Gott ist das wahre Seyn und Wissen: und dieses wahre Seyn und Wissen ist selbst die Wahrheit“<sup>32</sup>, und er fügte ein: „Wie wird es mit uns, wenn wir uns mit dem Atma identifizieren, d. h. wenn wir zur wahren Einigung mit Gott, welches der Stand der vollkommenen Ruhe ist, gelangen?“<sup>33</sup> Rixner hat also Meinungen des Mystikers Yājñavalkya in den Text des Materialisten Uddālaka eingeschmuggelt.

Wenden wir uns von dieser ältesten zur jüngsten „Übersetzung“ des Textes des Uddālaka, so finden wir dieselben Entstellungen. 1951 hat ihn der Rāmakrishna-Priester Swami Prabhavananda in Hollywood zusammen mit einem Amerikaner „übersetzt“ und dabei frech beim Experiment des Salzes einen ganzen Satz mit dem Wort brahman eingeschoben<sup>34</sup>: „Ebenso ist Brahman, obgleich nicht sichtbar, in diesem Leib: fürwahr dort ist er.“ Ein andermal wird sad = das Seiende mit: brahman „übersetzt“<sup>35</sup>. Uddālakas Kosmogonie und Physiologie, die seinen Materialismus besonders deutlich zeigen, haben diese Verfälscher ohne Anmerkung fortgelassen. Dabei haben sie aber in der Einleitung versichert, daß es nur scheinbar voneinander abweichende Auffassungen in den Upanishaden gibt, niemals bedeutsame Unterschiede, häufig rein zufällige. Die Gleichartigkeit der Upanishaden soll eine ihrer Eigentümlichkeiten sein<sup>36</sup>. Die Schwindler haben diese Gleichmäßigkeit mittels ihrer „Übersetzung“ herzustellen gesucht. Man sieht darin, wie wichtig den Imperialisten

<sup>24</sup> Ebd. 129f. = Ch. Up. VI, 2, 1. Wieweit die hier behandelten Entstellungen schon auf Anquetil du Perron zurückgehen, kann ich nicht entscheiden.

<sup>25</sup> Rixner 130 = Ch. Up. VI, 2, 3.

<sup>26</sup> Rixner 132 = Ch. Up. VI, 4, 1.

<sup>27</sup> Rixner 133 = Ch. Up. VI, 4, 2.

<sup>28</sup> Rixner 149 = Ch. Up. VI, 9, 3.

<sup>29</sup> Rixner 131 = Ch. Up. VI, 3, 2.

<sup>30</sup> Rixner 131 = Ch. Up. VI, 3, 3.

<sup>31</sup> Rixner 143, 146–48, 156.

<sup>32</sup> Rixner 157 = Ch. Up. VI, 16, 3.

<sup>33</sup> Rixner 146 = Ch. Up. VI, 9, 1.

<sup>34</sup> Die schönsten Upanishaden, Der Hauch des Ewigen. Zürich (Rascher Verlag) 1951, 108f. = Ch. Up. VI, 13, 2.

<sup>35</sup> Ebd. 107 = Ch. Up. VI, 10, 2.

<sup>36</sup> Ebd. S. XIX.



die Propaganda altindischer Mystik ist und wie bürgerliche „Übersetzer“ und Verleger sich auf solch Geschäft einlassen.

Dieser Swami und sein amerikanischer Helfershelfer können sich aber nicht mehr als unwissende Toren hinstellen, denn inzwischen liegen eine Reihe richtiger Übersetzungen vor. Zwar hat, um nur einige berühmte Beispiele zu geben, Deussen 1897 noch gemeint, an einer Stelle Illusionismus<sup>27</sup> in dem Text finden zu können, hat aber selber zugeben müssen, daß an anderer Stelle diesem Illusionismus ein „Realismus“ entgegensteht<sup>28</sup>, und Deussens Übersetzung ist im Verhältnis zu der Rixners ein gewaltiger Fortschritt. Vor ihm hatte Böhlingk 1889 eine kritische Textausgabe mit einer, wie er schrieb, „rein philologischen“ Übersetzung herausgebracht und dabei ausdrücklich auf die vedantistische Auslegung des Sankara keine Rücksicht genommen, „da diese der Upanishad ein ganz falsches Gepräge aufdrückt“<sup>29</sup>. Nach Deussen hat Hertel den Text 1922 übersetzt und in seiner Vorbemerkung den Inhalt sehr richtig zusammengefaßt<sup>30</sup>. Man muß ihm aber zum Vorwurf machen, daß er den Unterschied des Materialismus Uddälakas zum Idealismus der anderen Upanishadtexte und Sankaras Kommentar nicht wie Böhlingk klar ausgesprochen hat. Man kann nicht erwarten, daß ein Leser, unkundig der Geschichte der indischen Philosophie, ohne Anleitung diesen Hylozoismus richtig einschätzt.

1923 hat ein Kenner wie Oldenberg über die alten Upanishaden geschrieben:

„In allem einzelnen nun erscheinen natürlich fortwährend Widersprüche über Widersprüche. Wie sollte es anders sein? Nebeneinander oder sich gegenüber standen die verschiedenen Schulen und innerhalb jeder Schule die einzelnen Denker oder auch Gedankenlosen.“<sup>31</sup>

Sehr zu bedauern ist es endlich, wenn Senart in seiner Übersetzung 1930 mystische Seiten bei Uddälaka zu finden suchte und die Frage des Materialismus ebenso wenig wie Hertel erörterte. Immerhin hätte der Swami seine These der Gleichartigkeit der Upanishadtexte usw. in Diskussion mit diesen und anderen Indologen belegen müssen.

Von diesem Anfang der Philosophie zurückblickend, erkennt man den Ymirmythus und die Orphik als Mythologien, deren Überwindung durch die Philosophie in ihrer Anfangsperiode wesentlich war. Beim Ymirmythus ist die indoeuropäische Wurzel ziemlich sicher. Er hat eine Grundlage für den indischen Pantheismus, die Mystik, mit seiner Mikro-Makrokosmos-Analogie abgegeben. Sehr viel schwieriger ist aber die Orphik und die Lehre der Seelenwanderung zu beurteilen. Bislang ist für sie der Nachweis, daß sie indoeuropäisch sind, nicht gelungen.

Von Glasenapp hat sich um solch einen Nachweis nicht bemüht. Er hätte sich aber z. B. auf Ranade<sup>32</sup> berufen können, der die Seelenwanderung wenigstens bis auf den „Rgveda“ zurückführen wollte. Die Stellen, die er aus ihm anführt<sup>33</sup>, werden indessen teils von anderen Forschern, zuletzt in Geldners posthumer Übersetzung des

Mythologie und  
Philosophie

<sup>27</sup> Deussen, 60 Upanishads des Veda 154.

<sup>28</sup> Ebd. 155.

<sup>29</sup> Böhlingk, O., Khandogjopanishad, Leipzig 1889, S. IX.

<sup>30</sup> Hertel, J., Die Weisheit der Upanishaden, München 1922, 32f.

<sup>31</sup> Oldenberg, H., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1923, 132.

<sup>32</sup> Ranade, R. D., A constructive Survey of Upanishadic Philosophy, Poona 1926, 145ff.

<sup>33</sup> RV X, 58; I, 164, 20; 31; 39.



Rgveda<sup>44</sup>, nicht auf eine wandernde Seele, sondern auf den hin- und herstreichenden Atem bezogen, teils liest man aus ihnen eine schamanistische Krankenbeschwörung heraus<sup>45</sup>. Daß die Indoeuropäer aber Schamanismus gehabt hätten, ist bisher ebenfalls unbewiesen. Vielmehr sind schamanistische Elemente in Indien auf Vorariet, bei Griechen auf Einflüsse von Südrußland her, bei Germanen von Lappen her zurückzuführen<sup>46</sup>. Bei der Seelenwanderung bestreitet v. Glasenapp<sup>47</sup>, daß sie den Vorariern zuzuschreiben ist, mit der Begründung, daß wir von den Unsterblichkeitsvorstellungen der Vorariet überhaupt nichts wissen. Er hat sich eben um die betreffende Literatur<sup>48</sup> nicht gekümmert. Er vermutet darin ein Novum<sup>49</sup>, dessen Vorstufe er üblicherweise im Wiedertod in den Brähmanas zu finden meint<sup>50</sup>. Ist aber die Seelenwanderung nicht indoeuropäisch, sondern so jung, wieso ist dann die Orphik blutsmäßig der indischen Erlösungslehre verwandt?

Man muß also bei den Voraussetzungen der Philosophie, die man in den alten Mythologien aufspüren kann, so sorgfältig wie möglich zwischen indoeuropäischen und vorarischen Elementen unterscheiden und die indische Geschichte nicht mit dem „Rgveda“ der eingewanderten Arier, sondern mit den noch jägerischen Indern, den Birhor usw., beginnen. Für den Völkerkundler ist es auch nicht schwer, die Magie der Brähmanas zu verstehen, die nur eine typisch indische Form einer weitverbreiteten Stufe des gesellschaftlichen Bewußtseins ist. Ihre Besonderheit ergibt sich aus den damaligen indischen gesellschaftlichen Verhältnissen, und auch das Neue in den Upanishaden, eben die Seelenwanderungslehre in der moralisierten Form, ist leicht aus der gesellschaftlichen Entwicklung zu erklären. Wenn v. Glasenapp aber schon so weit geht, in den alten Upanishaden mit etwa Oldenberg, Ranade und Belvalkar<sup>51</sup> im Gegensatz zum Sankara-Anhänger Radhakrishnan „eine Fülle von Spekulationen der verschiedensten Art“ anzuerkennen<sup>52</sup>, so sollte er sich nicht auf diejenigen Upanishadfragmente beschränken, „welche zur Ausbildung einer All-Einheits-Lehre in enger Beziehung stehen“, sondern auch ihren Gegner, den Materialismus, zu Worte kommen lassen und Uddälaka nicht an Yājñavalkya angleichen.

Eine weitere, große Schwierigkeit bildet die Periodisierung der Geschichte der indischen Philosophie. Deussen hatte 1894 nach der „altvedischen Periode“ des „Rgveda“ und der „jungvedischen“ der Upanishaden nur eine einzige „nachvedische“ aufgestellt<sup>53</sup>. Radhakrishnan hatte 1927 noch ganz ähnlich auf die Upanishaden die Periode der „Revolution“ des Buddhismus und Jainismus, dieser dann die der „kritischen Entgegnung“ und Darstellung der sechs „klassischen“ Systeme der Hinduphilosophie folgen lassen<sup>54</sup>.

Er hat aber auch die Abfolge der Systeme als eine philosophische Entwicklung „in

Periodisierung  
der Geschichte  
der Philosophie

<sup>44</sup> Geldner, K. F., *Der Rigveda*, Harvard Or. Ser. 33–35, Cambridge, Mass. 1951.

<sup>45</sup> RV X, 58; Eliade 372.

<sup>46</sup> Vgl. meine Besprechung von Eliade in DLZ 74, 1953, 234 f.

<sup>47</sup> Glasenapp 1949, 39.

<sup>48</sup> Z. B. meinen Aufsatz in AO 1939.

<sup>49</sup> Glasenapp 1949, 39, 105.

<sup>50</sup> Ebd. 34.

<sup>51</sup> Vgl. Ruben in OLZ 1930, 223.

<sup>52</sup> Glasenapp 1949, 148, 37.

<sup>53</sup> Deussen I, I, 12.

<sup>54</sup> Radhakrishnan II, 17 f.

logischer Abfolge" aufgefaßt<sup>55</sup>: Auf die Upanishaden folgte die Kritik der Materialisten, Skeptiker und Fatalisten<sup>56</sup> und ihre Überwindung durch den Buddhismus-Jinismus, dem der „liberale Theismus“ der Bhagavadgītā, die Logik des Nyāya, die Naturinterpretation des Vaiśeṣika, die Psychologie des Sāṃkhya, die Erlösungslehre des Yoga, die Morallehre der Mīmāṃsā und die religiöse Interpretation der Höchsten Wirklichkeit des Vedānta folgten. Dieser moderne Vedāntin folgte damit etwa Mādhava, der um 1500 in Vijayanagara die indischen Philosophiesysteme in ähnlicher Weise im Vedānta gipfeln ließ, ohne im mindesten nach historischer Forschung zu fragen. Den reaktionären Brahmanen interessierte Geschichte nicht. Für ihn galten die philosophischen Lehren als ewige Wahrheiten, die sich in den verschiedenen Systemen stückweise, aber vollendet nur im toleranten, allumfassenden Vedānta enthüllten.

Strauss hatte 1925 auf die Perioden des Rgveda, der Brāhmaṇas, der älteren Upanishaden, der jüngeren Upanishaden, des älteren Buddhismus und Jinismus und des „Mahābhārata“ erst die Darstellung der sechs klassischen Systeme folgen lassen. Von Glasenapp ging 1949 auf dieser Linie wesentlich weiter und versuchte, eine Geschichte der indischen Philosophie vom Rgveda (1000 v. u. Z.) über die Brāhmaṇas, Upanishaden, die Zeit Buddhas und Mahāvīras, die Zeit der Mauryas, die Periode des aufsteigenden Mahāyāna, die der Guptas, die Zeit der größten kulturellen Ausbreitung (500–750 u. Z. bis Indonesien usw.), das Zeitalter der brahmanischen Gegenreformation (750–1000), der sektarischen Scholastik (1000–1200), der islamischen Vorherrschaft (1206–1526), der Großmogulen (1526–1761) bis auf das Zeitalter der britischen Herrschaft (1761–1947) zu rekonstruieren. Er folgte also weitgehend der politischen Geschichte mit ihren Perioden.

Er ging sogar bei Gelegenheit des Buddhismus so weit, zu betonen, daß damals die Städte mit prunkvollem Königshof, hochentwickeltem Handel und Gewerbe den „Hintergrund“ für die Diskussionen bildeten<sup>57</sup>. Er fragte einmal, ob die Übereinstimmungen zwischen griechischer und indischer Philosophie „auf einer gewissen inneren Gesetzmäßigkeit beruhen können“<sup>58</sup>, und er beobachtete, daß die indische Philosophie im Gegensatz zur „abendländischen“ (wenn wir von den Skeptikern und Materialisten absehen) „von der Upanishadzeit bis zur Gegenwart auf dem Boden einer einheitlichen metaphysisch-ethischen Grundanschauung steht“<sup>59</sup>. „Das Abendland hat keine metaphysische Theorie entwickelt, die vom Altertum über das Mittelalter bis zur Gegenwart fast unbestrittene Anerkennung gefunden hat“<sup>60</sup>. „während in Indien der Strom der Entwicklung ungebrochen von der fernen Vergangenheit zur Gegenwart führt.“<sup>61</sup> Er hat also für die Philosophie das festgestellt, was Karl Marx am indischen Dorf mit seinem kleinen Handbetrieb hervorgehoben hat, das Stagnieren der indischen Produktion und folglich auch der Produktionsverhältnisse, dem notwendigerweise aber auch das Stagnieren der Eigentumsverhältnisse, des Oberbaus mit seinen staatlichen, juristischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Ansichten und Einrichtungen entsprechen muß. Ein bürgerlicher

Stagnieren von  
Basis und  
Oberbau

<sup>55</sup> Ebd. 766 f.

<sup>56</sup> Glasenapp 1949, 125 ff. schloß sich dem an.

<sup>57</sup> Ebd. 50.

<sup>58</sup> Ebd. 439.

<sup>59</sup> Ebd. 12.

<sup>60</sup> Ebd. 14.

<sup>61</sup> Ebd. 18.



Indologe kann diese Methode des historischen Materialismus nicht anwenden. Ohne sie bleibt aber jede Geschichtsdarstellung nur eine Sammlung von Fakten ohne Eingehen auf das Wesentliche, ohne die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung zu begreifen.

Die Beobachtung des Stagnierens, des „Konservativismus“, ließ v. Glasenapp urteilen: „Die Traditionsgebundenheit der Inder findet ihren Ausdruck weiter darin, daß die Persönlichkeiten der Philosophen hinter die Systeme ganz zurücktreten.“<sup>62</sup> Von der idealistischen Theorie der großen Männer, die Geschichte machen, machte v. Glasenapp also nicht allzuviel Gebrauch (er tat es z. B. bei den Gründern der Vedānta-Sekten Rāmānuja usw.)<sup>63</sup>. Aber er blieb bei einer ideengeschichtlichen Betrachtung stehen, die auf Erklärung verzichtet: Es „tritt schon im Rgveda neben die pluralistische Auffassung der Welt die singularistische“<sup>64</sup>. „Erst allmählich hat sich aus der Vorstellung (des Upanishad-Monismus: W. R.)... die Ansicht entwickelt, daß der Mensch aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist...“<sup>65</sup>. „Die bedeutsame Wandlung, die sich in der Upanishadzeit vollzogen hat, betrifft aber die Bewertung des Daseins“<sup>66</sup> usw. Dabei wird also der Beginn des religiösen Pessimismus nicht mit dem nachweisbar nur wenig älteren Aufkommen des Kastenunwesens und der Eisenschmiedekunst in ursächliche Verbindung gebracht, vielmehr auf kausales Verstehen verzichtet.

Andererseits hat v. Glasenapp mit Recht auf das Fehlen „naturwissenschaftlicher Entdeckungen“ und „technischer Erfindungen“ in Indien hingewiesen<sup>67</sup>, ebenso auch auf die Bedeutung der Grammatik für die Ausbildung des philosophischen Denkens<sup>68</sup>, insbesondere der Kategorienlehre<sup>69</sup>. Er hat aber Carakas Medizin nur kurz und beiläufig erwähnt<sup>70</sup>, ohne die Ausführlichkeit, mit der Dasgupta bereits 1932 die Medizin in die Geschichte der indischen Philosophie eingeordnet hatte; dieser war sich nämlich darüber klar, daß die Biologie in der Befreiung der Philosophie von ihren altüberkommenen Ideen kürzlich eine große Rolle gespielt hat<sup>71</sup>. Jeder kennt ja die Bedeutung Darwins für die Ausgestaltung des dialektischen Materialismus. Der Historiker der indischen Philosophie muß sich aber auch über das Stagnieren und den primitiven Charakter der indischen Astronomie und Mathematik klar sein.

Das Stagnieren unterscheidet Basis und Überbau Indiens von der lebhaften gesellschaftlichen Entwicklung Griechenlands bis Roms. Indien blieb auf der Stufe der primitiven Sklavenhaltergesellschaft mit ihrem Despotismus stehen, während sich mit dem Anfang der Eisenzeit in Griechenland die massenhafte, antike Sklavenhaltergesellschaft ausbildete. Dieser qualitative Unterschied muß beim Vergleich der griechischen und indischen Philosophie berücksichtigt werden. Es ist nicht zu leugnen, daß Uddālakas Hylozoismus dem des Thales grundsätzlich ähnlich ist, selbst wenn er auch etwa hundert Jahre älter und im zwar eisenzeitlichen, aber doch noch primitiv gebliebenen sklavenhalterischen Despotismus aufgestellt wurde. Es läßt sich nicht

<sup>62</sup> Ebd. 19, 94 ff.: Charakterbilder von Yājñavalkya usw.

<sup>63</sup> Ebd. 261 ff.

<sup>64</sup> Ebd. 30.

<sup>65</sup> Ebd. 43.

<sup>66</sup> Ebd. 46.

<sup>67</sup> Ebd. 11.

<sup>68</sup> Ebd. 61.

<sup>69</sup> Ebd. 62.

<sup>70</sup> Ebd. 156, 203, 234.

<sup>71</sup> Dasgupta II, S. VI.



leugnen, daß das Kategoriensystem des Vaiśeṣika und die formale Logik des Nyāya dem Aristoteles usw. usf. ähnlich sieht. Ähnlichkeiten lassen sich bis in die Scholastik des Feudalismus hin nachweisen.

Da liegt ein kompliziertes Problem vor. Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie ist festzustellen, daß die Entwicklung der Denkbestimmungen bei Indern und Griechen, ja auch bei Chinesen im großen und ganzen die gleichen Stufen durchlaufen mußte. Logik ist nun einmal eine Wissenschaft. Das Denken geht nach Gesetzen vor sich, und diese Gesetze werden in der Logik mehr oder weniger richtig widerspiegelt. Insofern sind die Kategorien des Vaiśeṣika und die Schlußformen des Nyāya bei aller Kindlichkeit, die der geringen Entwicklung der indischen Produktion und Gesellschaft entspricht, richtig.

Vergleich von  
Indern und  
Griechen

Richtig sind auch bei all ihrer Kindlichkeit die Denkweisen des indischen Materialismus, denn sie spiegeln die Wirklichkeit wider. Freilich hat der ungemein geringe Grad der wissenschaftlichen Entwicklung einen besseren Materialismus in Indien nicht aufkommen lassen. Die indischen Materialisten haben, wenigstens scheint es so nach der polemischen Darstellung der Idealisten, nicht einmal den Begriff des Atoms anerkennen können, offenbar weil es keine indische Physik gab, der Atomismus im Jainismus und Vaiśeṣika aber so sehr mit idealistischem Beiwerk entstellt war, daß er den Materialisten als Teil der idealistischen Ideologie erschien.

Was den indischen Idealismus angeht, so haben alle Völker der Ur- und Klassengesellschaft, soweit wir sie kennen, z. B. Seelenvorstellungen; sie alle träumen, verehren Tote kultisch und glauben in weiten Gebieten an schamanistische Seelenwanderungen, ekstatische Zustände, magische Riten und mythologische Vorstellungen von Seelenverstecken usw. usf. Diese auf den verschiedenen Stufen der Urgesellschaft bereits entwickelten Vorstellungen wurden in der Klassengesellschaft ideologisch mißbraucht. Insofern sind erkenntnistheoretische Wurzeln idealistischer Fehllehren allen Menschen gemeinsam. Dahin gehören die weitgehenden Ähnlichkeiten von Lehren der Upanishaden und der Orphiker. Die Ausbeuter konnten eben in Indien und Griechenland zur Benebelung der Ausgebeuteten an gemeinsame Vorstellungen anknüpfen und haben sie, da ihre Klasseninteressen ähnlich waren, ähnlich mißbraucht.

Insofern ist es verständlich, daß bereits Alberuni, von Böhlen, Bodas usw. auffallende Ähnlichkeiten in der Geschichte der indischen und griechischen Philosophie hervorgehoben haben, vor einer voreiligen Vergleichung ist aber dringend zu warnen. Ein Indologe wie O. Strauss hat der Versuchung widerstanden, auch nur Aristoteles bei der Darstellung der indischen Kategorien usw. zu erwähnen, und ein Dasgupta hat auf jeden solchen Vergleich verzichtet, weil er irreführend wirken könnte<sup>72</sup>. In der Tat ist es unsere Aufgabe, die Geschichte der indischen Philosophie aus der Geschichte der indischen Gesellschaft allein zu begreifen. Wirft man aber Seitenblicke auf die Entwicklung in Europa, so muß man sich dabei stets der grundlegenden gesellschaftlichen Unterschiede bewußt sein, was beim heutigen Stand des Wissens und der Bewußtseinsbildung bei uns noch nicht geleistet werden kann. Es ist vielmehr heute die Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften von der Art der Indologie, ihre Wissenschaftlichkeit darin zu bewähren, daß sie die Eigenart der indischen, chinesischen und sonstigen Entwicklung so rein wie möglich darstellen.

<sup>72</sup> Ebd.

Damit werden sie auch dem von den USA-Imperialisten propagierten Kosmopolitismus entschieden und aufklärend entgegentreten.

Parteilichkeit

Zur Wissenschaftlichkeit gehört aber auch die offene Parteilichkeit<sup>72</sup>. Sie steht in bewußtem Gegensatz etwa zu einem Vācaspatimīśra, der alle den Brahmanen als klassisch geltenden Systeme behandelt hat, ohne seinen persönlichen Standpunkt zu verraten. Ihm hat Radhakrishnan zugestandenermaßen als seinem Vorbild nachgeeifert<sup>73</sup>. Dabei ist es selbstverständlich, daß der idealistische Brahmane Vācaspatimīśra nur im Sinne der sechs idealistischen brahmanischen Philosophiesysteme, nicht der materialistischen, buddhistischen oder jainistischen geschrieben hat, als wären sie alle sechs eines. Das trifft insofern zu, als sie alle Varianten des Idealismus sind. Als solche sind sich freilich etwa das dualistische Sāṃkhya und der monistische Vedānta aufs engste verwandt. Es ist aber falsch, wenn v. Glasenapp seinen Objektivismus, der wie bei Vācaspatimīśra seine ganze Darstellung der indischen idealistischen Systeme durchzieht und sogar Buddhismus und Jainismus umfaßt, beim indischen Materialismus in folgendem Satze betätigt:

„Wie die Materialisten des Abendlandes waren sich eben auch die indischen nicht darüber klar, daß ihre Weltanschauung genauso wie die der idealistischen Metaphysiker auf deuterischer Ausdeutung bestimmter Erscheinungen beruht und keine streng wissenschaftliche objektive Wiedergabe von Tatbeständen darstellt.“<sup>74</sup>

Von Glasenapp bemüht sich, über die Lehrsätze auch der indischen Materialisten „sine ira et studio“ zu berichten. Aber in einem Punkt schließt er sich der „Widerlegung“ der materialistischen Erkenntnistheorie durch Vācaspatimīśra<sup>75</sup> an, wenn der nämlich schreibt: Die Materialisten leugnen die Berechtigung der Schlußfolgerung und erkennen nur die sinnliche Wahrnehmung an. Wie wollen sie aber erkennen, daß ihre Gegner, die die Schlußfolgerung anerkennen, unwissend, voll Zweifel oder im Irrtum befangen sind? Sie können diese psychischen Verhalten ihrer Gegner doch nicht sinnlich wahrnehmen, sie können sie aber auch durch kein anderes Erkenntnismittel erkennen, da sie solche ja nicht anerkennen. Wenn einer sich aber gegen seine Gegner, deren Irrtum, Unwissenheit usw. er nicht bewiesen hat, so ablehnend verhält, halten die Verständigen ihn für verrückt. Wenn der Materialist indessen das Nichtwissen usw. bei seinen Gegnern aus ihren Meinungen oder Reden erschließt, dann hat er unfreiwillig die Schlußfolgerung anerkannt.

Diese spöttische Bemerkung Vācaspatimīśras erklärt v. Glasenapp für berechtigt und schließt daran die obige allgemeine Gleichsetzung des Idealisten und Materialisten, die freilich andeutet, daß die Idealisten wie v. Glasenapp, Kant usw. sich doch wenigstens darüber klar sind, daß ihr Idealismus von „objektiver Wiedergabe von Tatbeständen“ weit entfernt ist. Von Glasenapp endet also im Agnostizismus.

Gegen seine Verurteilung des Materialismus ist aber einzuwenden, daß es zweifellos nur polemische Entstellung der Materialisten durch Idealisten ist, daß sie nur die rein sinnliche Erkenntnis anerkennen. Andere indische Idealisten haben ihnen in ihren Polemiken Folgerungen, die über die materielle Wirklichkeit nicht hinauszugehen trachten, zugestanden<sup>76</sup>. Vācaspatimīśra hat uns ferner nicht verraten, was

<sup>72</sup> S. o. Kap. 1: Hegel; 2: Shdanow.

<sup>73</sup> Radhakrishnan II, 7. S. u. Kap. 26b über Vācaspatimīśra.

<sup>74</sup> Glasenapp 1949, 129.

<sup>75</sup> Zu SK 5, S. u. Kap. 26b.

<sup>76</sup> S. u. Kap. 27b.



damalige Materialisten auf seinen Einwand entgegnet haben. Dies Schweigen der Materialisten in der idealistischen Darstellung berechtigt aber niemanden zu der Verallgemeinerung, daß die Materialisten es anerkennen, daß ihre Weltanschauung „keine streng wissenschaftliche objektive Wiedergabe von Tatsachen“ darstellt. Im Gegenteil!

In Indien gab es keine Naturwissenschaft und keinen wirklich wissenschaftlichen Materialismus, das ist richtig. Aber v. Glasenapp bezieht seinen Vorwurf ausdrücklich und aggressiv auch auf die Materialisten des Abendlandes, und da ist es bürgerliches Vorurteil und Unkenntnis der Schriften des dialektischen Materialismus, solche Behauptung aufzustellen. Der einzige wissenschaftliche Materialismus, der dialektische, unterscheidet sehr genau zwischen relativer und absoluter Wahrheit, zwischen wissenschaftlicher, objektiver Widerspiegelung von Natur und Gesellschaft in den marxistisch-leninistisch betriebenen Wissenschaften und verzerrter Widerspiegelung in der bürgerlichen Wissenschaft. Obgleich sich v. Glasenapp hier also wie auch sonst den Anschein der Objektivität, worunter er angebliche Unparteilichkeit versteht, zu geben versucht, ist er doch in Wirklichkeit aggressiv idealistisch und urteilt ohne Kenntnis der seit hundert Jahren angesammelten marxistisch-leninistischen Literatur.

Sein Standpunkt ist zwar nicht ausgesprochen, aber doch tatsächlich ähnlich dem Deussens, der seine Einleitung mit dem Satze schloß: „Nicht Partei, sondern Kampfrichter sollen wir sein; aber ein wahrer Kampfrichter ist nur der, welcher selber gekämpft hat.“<sup>78</sup> Deussen trat denn auch beileibe nicht als unparteiischer Richter zwischen Idealismus und Materialismus auf, sondern stand offen auf der Seite des Idealismus, den er in dem Upanishaden, von Platon, im Neuen Testament, von Kant und vor allem von Schopenhauer am besten vertreten sah.<sup>79</sup>

Ganz ähnlich schwärmte noch v. Glasenapp vom indischen Idealismus:

„Indem die indische Philosophie in ihren größten Vertretern zu der Einsicht vorgegangen ist, daß alle unsere Welterkenntnis von subjektiven Faktoren abhängig ist, hat sie den höchsten Gipfel nüchternen Wirklichkeitsbetrachtung erreicht, zu welcher alle kritische Wahrheitsforschung nach jedem metaphysischen Höhenflug immer wieder zurückkehren wird.“<sup>80</sup>

Nach dieser Verherrlichung des indischen Agnostizismus folgt:

„Der Naturwissenschaftler bewundert ihre kosmologischen Perspektiven, der Ethiker die Erhabenheit ihrer Vorstellungen von einer sittlichen Weltordnung, der Theologe die Innigkeit ihrer Gottesliebe, der Mystiker die berausende Kraft ihrer All-Einheitschau, der kritische Geist die abgründige Als-ob-Philosophie des buddhistischen Relativismus.“<sup>81</sup>

Daß moderne Physiker, Chemiker, Astronomen, Geologen usw. die mythologischen Vorstellungen der Hindus von den Ringkontinenten, ihre geozentrische Astronomie, die Phantasien vom Weltberg usw. bewundern, dürfte v. Glasenapp unmöglich belegen können. Eine Verherrlichung des Aberglaubens an das karmatische Ideologie des grauenhaften und rückschrittlichen Kastensystems, macht einen Darsteller der indischen Philosophie bei den Gandhisten zweifellos beliebt, leuchtet aber den fortschrittlichen Indern nicht ein, die kämpfen, um eine menschenwürdige indische Gesellschaft aufzubauen. Glaubt v. Glasenapp etwa an die Seelenwanderung

<sup>78</sup> Deussen I, 1, 32.

<sup>79</sup> Ebd. I, 1, 5; 21f.; 31f.

<sup>80</sup> Glasenapp 1949, 452.

<sup>81</sup> Ebd. 454.

und die Vergeltung der Taten im nächsten Leben? Schrieb er sein Buch als Historiker oder als Prediger des Hinduismus? Wo bleibt da seine Wissenschaftlichkeit?

Es ist nur zu begrüßen, daß v. Glasenapp hier am Schluß seines Buches die Als-ob-Philosophie Vaihingers, seinen Fiktionalismus, diese epigonenhafte Spätform des Kantischen Agnostizismus, mit Namen nennt und sich zu ihr bekennt. Damit wird seine Verteidigung des indischen Idealismus verständlich. Er ordnet sich damit in die Phalanx der Imperialisten ein, die durch solche „kritische“ Denkweise den Marxismus-Leninismus mit seiner Erkenntnis der Entwicklungsgesetze der Natur und der Gesellschaft antasten zu können vorgeben, um den Menschen zu empfehlen, wie der Vogel Strauß den Kopf in den Sand zu stecken und das historisch notwendige Wirken der gesellschaftlichen Gesetze, die den Sturz des Kapitalismus herbeiführen, nicht zu sehen.

Er fügt denn auch hinzu, daß er zu denen gehört, die in Indien suchen, was „dem von dauernder Bewegung und immer neuen Fieberschauern geschüttelten Europa nur wenige Denker der Gegenwart zu schenken vermochten, jene weltüberlegene stille Heiterkeit, die sich auf dem Antlitz der großen Welterleuchter und Weltüberwinder widerspiegelt“<sup>82</sup>. Wir dagegen sehen in den Revolutionen seit 1905 den einzig möglichen und sicheren Weg zu einer lichten Zukunft für die Mehrheit der Menschen. Wir bejahen die revolutionäre Bewegung.

Anschl.

Von Glasenapp fragt am Schluß seines historischen Überblicks über die indische Philosophie<sup>83</sup>, „ob die Beschäftigung mit der Philosophie des Westens die Inder später dazu führen wird, mit ihren eigenen Traditionen zu brechen und eine Philosophie eigener Prägung zu entwickeln, welche an die Stelle derjenigen treten kann, die seit Jahrtausenden bei ihnen gewachsen ist“, und er meint, daß das in absehbarer Zeit nicht geschehen wird, da die Hindus im Gegensatz zu den „westlichen Völkern“ ihre alte Weisheit bis zur Gegenwart „treu“ bewahrt haben.

Wir aber stellen diesem reaktionären Wunschbild die wissenschaftlich begründete Zuversicht entgegen, daß die indischen Völker sich in absehbarer Zeit die wirkliche nationale und soziale Freiheit erkämpfen und all den Aberglauben vernichten werden, der ihre gesellschaftliche Entwicklung hemmt.

Dazu gehört aber auch, daß sie sich zugleich mit ihrem Kampf, mit dem Aufbau ihrer Industrie, mit der Aneignung der Technik und Wissenschaft den wissenschaftlichen Materialismus, den dialektischen und historischen Materialismus von Marx, Engels, Lenin und Stalin aneignen, denn ohne eine solche ideologische Waffe kann ihnen, kann keinem ausgebeuteten Volk der Kampf gelingen. Mit dieser Waffe aber werden sie den reaktionären Agnostizismus ihrer jahrtausendealten Mystik zer schlagen, so wie es bereits ihren Brüdern im fernen Asien, den Chinesen, unter Führung Mao Tse-tungs gelungen ist.

#### 4. Urgesellschaftliche Voraussetzungen der Philosophie

Die Philosophie begann in Indien erst in den Upanishaden mit dem Brahmanen Uddālaka, Sohn des Aruna. Es ist aber nützlich, ihre Voraussetzungen zu betrachten, hat doch „die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur

<sup>82</sup> Ebd. 454 f.

<sup>83</sup> Ebd. 93.



Voraussetzung, das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden ist und wovon sie ausgeht<sup>1</sup>. Die Philosophie begann erst auf einer gewissen Höhe der Entwicklung der Sklavenhaltergesellschaft, aber sie sprang nicht wie Athene fertig aus dem Haupt ihres Schöpfers hervor, sondern Uddälaka und seine Zeitgenossen gingen von altüberkommenen Vorstellungen aus, in denen man seit langen zu denken gewohnt war.

„Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur, die höchste Frage der gesamten Philosophie hat also, nicht minder als alle Religion, ihre Wurzel in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustands.“<sup>2</sup> Eine Untersuchung der Vorstellungen der Urgesellschaft, wie sie sich in Mythologie und Magie ausdrücken, gehört demnach nicht nur in die Geschichte der Religion, sondern auch als Einleitung an den Anfang der Geschichte der Philosophie, insbesondere der indischen, die bis heute mit Religion, magisch-mythologischem Denken durchsetzt blieb.

„Was nun die noch höher (als die Rechtsvorstellungen: W. R.) in der Luft schwebenden ideologischen Gebiete angeht, Religion, Philosophie etc., so haben diese einen vorgeschichtlichen Bestand von — was wir heute Blödsinn nennen würden. Diesen verschiedenen falschen Vorstellungen von der Natur, von der Beschaffenheit des Menschen selber, von Geistern, Zauberkraften etc. liegt meist nur negativ Ökonomisches zum Grunde; die niedrige ökonomische Entwicklung der vorgeschichtlichen Periode hat zur Ergänzung, aber auch stellenweise zur Bedingung und selbst Ursache die falschen Vorstellungen von der Natur. Und wenn auch das ökonomische Bedürfnis die Haupttriebfeder der fortschreitenden Naturerkenntnis war und immer mehr geworden ist, so wäre es doch pedantisch, wollte man für all diesen urzuständlichen Blödsinn ökonomische Ursachen suchen. Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, respektive seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn.“<sup>3</sup>

Die Menschen der Urgesellschaft sammelten auf deren verschiedenen Stufen allmählich ein gewisses Maß richtiger Erkenntnisse durch praktische Erfahrung, durch sachliche Beobachtung. Sie waren damit aber den gewaltigen, auf sie einstürmenden Naturkräften bei weitem nicht gewachsen. Sie suchten daher über die Sinneserfahrung hinaus außergewöhnliche „Erkenntnisse“ durch ekstatische Zustände verschiedener Art. Ihre „Seher“, Medizinmänner, Schamanen „erschauten“ dadurch magische Zusammenhänge zwischen dem menschlichen Handeln und dem Naturgeschehen und lehrten ihre Anhänger durch geeignete Handlungen, die meist den Charakter von Analogiezauber trugen, auf die rational unbeherrschten Naturvorgänge einzuwirken, wobei sie die unvermeidlichen Mißerfolge auf falsche Durchführung der Zaubehandlungen schoben. So vermischte sich im Denken und Vorstellen der Urgemeinschaft sachlich Richtiges mit Abergläubischem, Falschem, mit Blödsinn. Dieses zwiespältige Denken der Urgesellschaft war die Voraussetzung für das richtige, allmählich wissenschaftlicher werdende Denken einer-, das religiöse Vorstellen der Klassengesellschaften andererseits, oder, was die Philosophie angeht, des Materialismus und seines Gegners, des Idealismus.

<sup>1</sup> Engels' Brief v. 27. Okt. 1890 in ME II, 465.

<sup>2</sup> Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886, ebd. 344.

<sup>3</sup> Ebd. 465.

Die vielen Jahrhunderttausende der Urgesellschaft sind im folgenden erstens unter der Voraussetzung, daß sich heutiges, ethnographisches Material dafür verwenden läßt, und zweitens notgedrungen ungenau, unhistorisch, d. h. fast als eine einzige Stufe der menschlichen Entwicklung behandelt. Nur ungenügend kann man einstweilen die Jäger-Sammler, die Pflanzler und Tierzüchter in bezug auf ihr Denken unterscheiden; die ethnographischen Berichte sind oft nicht zuverlässig, so daß man nicht klar sieht, ob nicht der Feldforscher eigene Gedanken denen seiner Studienobjekte unterschiebt, und doch wäre es notwendig, genau ihre eigene Ausdrucksweise zu vernehmen, denn gerade die verrät oft erst das Eigentliche, wie z. B. Lucrez gerade in seinen einzelnen Worten andeutet, wie ihm die Natur zu wirken scheint, wenn er u. a. sagt: Die Winde „fegen“ die See, d. h. lassen Wasser verdampfen<sup>4</sup>. Betrachten wir also kurz das richtige und falsche Denken auf verschiedenen Gebieten der Urgesellschaftlichen Erfahrung.

### *1. Jagen und Pflanzen; Leben und Tod*

Für die Jagd bedeutet die Erfindung des Bogens, der Fallen und Schlingen große Denkleistungen, die von richtigem, folgerichtigem Denken zeugen. Die Unsicherheit der Jagd aber trieb die Menschen zugleich zu Jagdzaubern<sup>5</sup>. Auf der Jagd nach Straußen, Robben usw. verkleiden sich die Jäger oft als diese Tiere, um sie anschleichen zu können. Aber in Notzeiten tanzt man auch in solcher Tierverkleidung das Herannahen solcher Tiere in der Meinung, der Tanz würde sie tatsächlich heranziehen. Man tanzt ihre Vermehrung, um ihrem Aussterben vorzubeugen. Vor der Jagd mimt man einomagische Jagd und trifft dabei ein auf einen Felsen gezeichnetes Wild. Vor dem erbeuteten Tier aber entschuldigt man sich, man sei nicht sein Mörder, sondern das sei eine Kröte; so hofft man der „Blutrache“ der Tiere zu entgehen.

Man schloß solche Ausflüchte zu einer Art Weltbild zusammen: Wenn der letzte Blick des verendenden Tieres das Glied des Jägers trifft, verliert der seine Zeugungskraft; es gibt eben, spintisierte man, einen magischen Zusammenhang zwischen Tod und Leben.

Man spintisierte weiter: Zwischen Mensch und Tier ist im Grunde kein Unterschied, obgleich man ihn sachlich kannte. Man identifizierte sich mit einem Tier, sah in ihm sein „Zweites Ich“<sup>6</sup> und ging mit ihm merkwürdige Treueverhältnisse ein, erklärte gewisse Tiere für gewisse Menschen für tabu usw.

Ähnlich war es bei Pflanzern. Sie lernten langsam die Behandlung des Bodens mit Geräten, das Bewässern, Düngen usw., aber neben diesen Fortschritten trieb sie die Unsicherheit der Erträge zugleich zu Magie. Man tanzt also die Bewegung des reifenden Korns, damit die Ernte entsprechend ausfällt, und man beschwört den Regen. Man läßt z. B. Frösche auf Felsen verdurken, damit sie quaken und den Gott im Himmel zu Tränen rühren, die dann als Regen herabfallen, meinen Pflanzler in den Anden Südamerikas, und die Priester bilden danach einen Kult und Mythos des weinenden Gottes aus<sup>7</sup>. In Eurasien lehrte man dagegen, Regen sei der die Erde befruchtende Samenerguss des Gottes. Viele Pflanzler vollzogen ihren Zeugungsakt auf

<sup>4</sup> Farrington, HH 6.

<sup>5</sup> Upp. 18 f.

<sup>6</sup> H. Baumann, Das Tier als Alter Ego in Afrika, Paideuma V/1952, 4, 167 ff.

<sup>7</sup> Tishuanaco 31.



dem Felde<sup>9</sup> als Analogiezauber und opfern Menschen, da ihr Tod der Garant des Lebens der Feldfrüchte sein soll. Dieser pflanzerische Blödsinn über Tod und Leben, der sie in ihren häufigen Hungersnöten zu barbarischsten Greueln treibt<sup>10</sup>, ähnelt also weitgehend dem noch verhältnismäßig harmlosen Unsinn der Jäger-Sammler.

## 2. Krankheit und Tod, Leib und Seele

Kampf gegen Krankheiten ist durch die ganze Menschheitsgeschichte wichtig gewesen<sup>11</sup>. Er wurde ebenfalls teils richtig, teils, wo das Wissen versagte, magisch angepackt, steht doch noch bei uns der allopathischen Schulmedizin die homöopathische als Trösterin in wissenschaftlich einstweilen unheilbaren Fällen gegenüber. „Das ist ja das anschaulichste Kennzeichen der Metaphysik, mit der jede Wissenschaft begonnen hat: Solange man es nicht verstand, eine Untersuchung der Tatsachen in Angriff zu nehmen, stellte man stets a priori allgemeine Theorien auf, die stets unfruchtbar blieben.“<sup>12</sup> Diese Worte von Lenin über die junge politische Ökonomie sind mutatis mutandis auf die urgesellschaftliche Heilkunde, die später zur medizinischen Wissenschaft werden sollte, anzuwenden.

Der erste Intellektuelle war der Mediziner, der zunächst den Kranken mit Aufgüssen von Drogen, mit Einreiben, Massieren, Schwitzen usw. sachlich richtig behandelte, und zwar haben die Ethnographen immer wieder die erstaunlichen Kenntnisse der Mediziner an Heilpflanzen anerkennen müssen, die auf jahrtausendelangen Erfahrungen, ja Experimenten beruhen.

Wo das Wissen aber versagte, und das war häufig genug, begann die Magie. Man übertrug z. B. eine Krankheit auf einen Sündenbock, man ließ gleichsam die Krankheit auf ihn abfärben, wie man Stoffe färbte, wobei es noch unklar ist, ob man die Erscheinung der Ansteckung gewisser Krankheiten kannte. Im Grunde war es aber ein Analogiezauber wie bei der Jagd und beim Pflanzen.

Ein deutlicher Analogiezauber ist es z. B., wenn ein Mediziner der zerfallenden Urgemeinschaft einen Frosch verstümmelt und im Hof eines Feindes seines Auftraggebers vergräbt, damit der Herr des Hofes ebenso elend zugrunde geht wie dieser Frosch<sup>13</sup>. Auf dieser angeblichen Kunst, Gesunde zauberisch krank zu machen und umgekehrt, Gesunde vor solchen magischen Anschlägen zu bewahren und auf diese Weise Erkrankte wieder heilen zu können, daneben auf der angeblichen Wettermacherei, beruht die im Laufe der Zeit immer mehr erstarkende Macht<sup>14</sup> des Magiers; damit erpreßt er sich Reichtum. So wird er, insbesondere der Schamane der Hirten und patriarchalischen Stammesgesellschaften Eurasiens und Amerikas geradezu der politische Führer seiner Gruppe und baut als solcher seine Magie mit einer animistischen Lehre aus: Die Krankheit soll darin bestehen, daß ein böser Geist die Seele des Kranken entführt hat und daß die Seele des Schamanen mit Hilfe eines Hilfs-

<sup>9</sup> Sammler wie die Kadar in Südinlien paaren sich nur im Djangel (Ehrenfels, U. R., Kadar of Codin, Madras 1952, 202).

<sup>10</sup> Material dafür: Upp. 26ff., und bei Jensen, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

<sup>11</sup> So schrieb schon der altindische Arzt Caraka I, 30, 24 (Dasgupta II, 274).

<sup>12</sup> Lenin, Was sind die Volksfreunde, Ausgewählte Werke, Moskau 1946, I, 96.

<sup>13</sup> Tiahuanaco 32.

<sup>14</sup> Ebd. Schamanismus § 39.

geistes die Seele des Kranken dem bösen Geist abträgt und in ihren Leib zurückführt<sup>14</sup>. Die Seele ist das Wichtige, sagt er, nicht der Leib, sowohl beim Kranken wie beim Medizinmann.

Dies ist ein zwar noch durchaus mythologisch-magischer Dualismus von Leib und Seele, noch kein philosophischer, erkenntnistheoretischer (Geist und Natur, Denken und Sein), aber er ist doch innerhalb der Urgesellschaft verhältnismäßig spät und eine der raffiniertesten Formen des Animismus, der an sich viel älter ist und ursprünglich auf Traumerlebnisse zurückgehen dürfte<sup>15</sup>. Und wenn zu ihm die Vorstellung gehört, daß nicht nur im Traum, nicht nur in der Ekstase des Schamanen, sondern auch im Tode die Seele den Leib verläßt und weiterlebt, so war damit noch keine Abwertung des Diesseits und Verherrlichung des Jenseits verbunden; in der Urgesellschaft behalten die Menschen vielmehr ihre Lebensfreudigkeit<sup>16</sup> und sehen im Leben nach dem Tode eher etwas Langweiliges oder Trauriges als eine Belohnung für Fromme, wie es erst die Religionen der Klassengesellschaften predigen.

So wie Krankheit, gilt auch Tod vielen Primitiven als an sich vermeidbare Verhexung, deren Urheber der Schamane feststellen zu können behauptet. Daneben steht aber auch die Vorstellung der Unvermeidbarkeit des Todes<sup>17</sup>, nur ist auch hier der Tod nicht etwa als natürlicher Abschluß des Lebens aufgefaßt, sondern als durch irgend etwas verschuldet, sei es durch das Versehen eines Tieres (es sollte im Auftrage des Gottes den Menschen ihre Unsterblichkeit verkünden, sprach aber von ihrer Sterblichkeit) oder der Menschen selber (sie sollten etwa die Schlangen des Mondgottes anfassen, fürchteten sich aber, befolgten das Gebot nicht und wurden daher zur Sterblichkeit verflucht, während Unsterblichkeit den Schlangen vorbehalten wurde, die sich ja häuten können)<sup>18</sup>. Aus solch einer primitiven Ätiologie spricht die noch uralte Sehnach nach einem paradiesischen Urzustand, und andere alte Paradiesvorstellungen mit einer Art Sündenfall finden sich schon bei allerprimitivsten Völkern, z. B. bei den Kadar, einem Sammlerstamm in Südindien: Ursprünglich brauchten die Menschen gar keine Geräte zum Jagen und Sammeln, bis Kinder in ihrem Unverstand Wühlstöcke nahmen und von da an die Wurzeln so tief in die Erde sanken, daß man sie ohne Mühe, ohne Geräte nicht mehr sammeln kann<sup>19</sup>.

Der Kampf gegen die Natur war für die Menschen von Anfang an so schwer, daß sie, sobald ihre Priester von einem Schöpfergott sprachen, fragen mußten, woher denn das Schlechte stamme, und sie antworteten, insbesondere die „Weisen“ jener schamanistischen Gesellschaften: vom bösen Gegenschöpfer, der die Welt des guten Schöpfers nach Kräften verdarb; sie verlegten den irdischen Widerspruch also in die Mythologie, sie fabelten von guten und bösen Göttern und Geistern, wie sie sich selber ja für gute, die ihnen feindlichen aber für böse Schamanen, schwarze Magier,

<sup>14</sup> Ebd. S. 228, 242f., § 32; Eliade 197 ff.

<sup>15</sup> Engels, L. Feuerbach, ME II, 343.

<sup>16</sup> Vorar. Lit. 84 ff.

<sup>17</sup> Unvermeidbarkeit des Todes: Ba-Ila ((NW-Rhodesien) (Radin, P., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London 1927, 100f.), Märchen, ähnlich einem buddhistischen (Komm. zum Dhammapada: Winternitz II, 154f.). — Winnebago-Jäger fastet für Unsterblichkeit, dafür von Geistern getötet (Radin a. a. O. 204f.; Vorar. Lit. 84), ähnlich Rāvanas Tötung durch Rāma (Ruben in ZDMG 100, 1950, 315 f.). Über Unsterblichkeitssehnsucht im RV vgl. Eliade 263; vgl. Jungbrunnen: Krishna 27f.

<sup>18</sup> Upp. 23, 56.

<sup>19</sup> Ehrenfels a. a. O. 175; Vorar. Lit. 52f.; Paradies.



erklärten. Dieser Dualismus ist die Wurzel desjenigen, der bis heute im Zoroastrismus, Judentum, Christentum, Islam und Hinduismus als der des Gottes und des Teufels, bei Germanen als der der Götter und Riesen usw. lebte. Zu welchen Sophismen hat diese Frage nach dem Ursprung des Schlechten die Theologen vieler Jahrhunderte getrieben<sup>20</sup>?

### 3. Kosmogonien

Kosmogonien der Urgemeinschaft sind die Wurzeln, aus denen später auf höherer Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung die Naturphilosophie erwuchs<sup>21</sup>. Jene alten Jäger-Schamanen erzählten, wie Gott gewisse Tiere ins Urmeer tauchen ließ, um ein bißchen Erde hervorzuholen und daraus die Erde zu schaffen<sup>22</sup> (wie der Hund dem Jäger die erlegte Ente aus dem Wasser holt). Später, als die Töpferei erfunden war, sprach man von der Schaffung der ersten Menschen aus Ton. Aber ohne einen Schöpfergott, also als natürlichen Vorgang, konnten sich die Menschen der Urgemeinschaft das Werden des Alls nicht denken (über einige fragliche Ausnahmen siehe gleich). So wie sie selber aus gewissen Stoffen gewisse Dinge verfertigten, so, meinten sie, hat ein Gott aus einem Stoff das All gemacht.

Dabei tritt ganz selten ein Betonen des Denkens als etwas vor dem Stoff bereits Existierendes auf: Gott hatte zuerst einen Gedanken<sup>23</sup>, der trat aus ihm heraus in den Raum und wurde zu einem Nebel. Gott machte sich dann zur Sonne, und die Sonne ließ den Nebel sich verdichten, so daß er sank und zu Wasser und Meer wurde. In das Meer legte Gott seinen Samen, so daß es grün wurde. Daraus wurde Schaum und daraus Himmel und Erde. So lehren Priester der Zuñi, verhältnismäßig hochstehender urgesellschaftlicher Pflanzler Nordamerikas, die den mittelamerikanischen Staaten der Azteken usw. benachbart und vielleicht von ihnen beeinflusst sind<sup>24</sup>, denn sonst pflegt in primitiven Kosmogonien zu Anfang der Schöpfer das Meer oder etwas anderes Stoffliches bereits vorzufinden. Die aus dem täglichen Leben gewonnenen Beobachtungen des sinkenden Nebels, des grünenden Wassers, und daß man erst denkt, ehe man handelt, stehen in diesem Mythos also in Widerspruch zu der medizinmännischen Betonung, daß der Gedanke Gottes zu Nebel, zu etwas Stofflichem, wenn auch Flüchtigem ward und dann erst die Welt entstand, und dazu kommt noch der göttliche Samenerguß.

Es seien einige weitere, sehr phantastische Kosmogonien angeführt, die man, selbst vorausgesetzt, daß sie von den Aufzeichnern richtig aufgenommen wurden, nicht mit idealistischen Vorstellungen verwechseln darf. Uitoto z. B., sehr primitive Urwaldjäger Südamerikas, erzählen: Im Anfang war da nur ein Phantasma, eine Illusion, die Gott mit Hilfe eines Traumes an seine Brust drückte, die er durchsuchte, mit seiner Hand bis zum Grunde dieses leeren Nichts abtastete. Schließlich stampfte er sie mit seinen Füßen zur Erde<sup>25</sup>. Diese „Illusion“ ist nicht das, was wir darunter verstehen, etwas Nichtexistierendes, denn was diese Urwaldjäger sehen oder zu sehen meinen, halten sie für existent. Sie meinen also vermutlich hier etwas dem gewöhnlichen Men-

<sup>20</sup> S. u. Kap. 25: Kumārila.

<sup>21</sup> S. a. Kap. 1: Hegel über den Anfang der Philosophie und politische Freiheit.

<sup>22</sup> Vörs. Lit. IIb 1; auch in Amerika: Tiahuanaco 60.

<sup>23</sup> S. u. Kap. 7: Brāhmanas.

<sup>24</sup> Krickeberg, W., Indianermärchen aus Nordamerika, Jena 1924, 313f.

<sup>25</sup> Radin a. a. O. 355f.

schen mit gewöhnlicher Beobachtung nicht Faßbares, etwas in schamanistischer Vision Erschautes und zugleich Leeres, das zu Greifbarem verdichtet werden kann.

Dakotas sollen in einem gewissen lebensfernen Grübels Himmels, Erde und Felsen für bloße Erscheinungen erklären, während man den wirklichen Himmel usw. nicht sehen kann<sup>26</sup>. Es wäre wichtig, zu erfahren, als was ihre Schamanen denn den „wirklichen“ Himmel, Fels usw. zu erkennen behaupten.

Polynesisches Maoris erzählen eine ziemlich unverständliche Kosmogonie ohne Gott: Aus Empfangen und Wachsen wird Schwellen, Gedanke, Erinnerung, Wunsch, dann Wort, Nacht und Tod. Aus dem Nichts wird Empfangen, Wachsen des lebenden Atems und Atmosphäre, dann Mond, Sonne und endlich Tag. Das sind im einzelnen noch ungedeutete Strophen eines kosmogonischen Liedes voll biologischer und psychologischer Abstrakta<sup>27</sup>. Daneben lehren sie (d. h. vermutlich: andere Maoris) eine mit Stoffen operierende Weltdeutung: Erde lebt nur durch Wasser und Feuer, ohne beide wäre sie tot. Ebenso wäre Wasser ohne Erde und Feuer, wäre Feuer ohne Erde und Wasser tot. Zu diesen drei Dingen (eine höhere Abstraktion, ein Wort für Element kommt hier noch nicht vor) ist aber als viertes Luft unerlässlich; sie erhält das Leben von Erde, Sonne, Mond und Sternen, also lebt alles durch Erde, Wasser, Feuer und Luft zusammen. Erst nachdem die Welt auf diese Weise als stofflich beschrieben ist, erklärt dieser Maori, daß Gott einst alles dies geschaffen hat<sup>28</sup>. Diese sehr durchdachte und auf hoher Abstraktionsstufe stehende Weltausschilderung der Maoris aber erinnert so sehr an spätere Philosophien, daß man es vorsichtigerweise einstweilen offenlassen muß, ob man in ihr eine letzte (zur militärischen Demokratie gehörende) Voraussetzung der Naturphilosophie der Sklavenhaltergesellschaft oder einen aus Südostasien, der Urheimat der Polynesier, abgewanderten letzten Ausläufer hinduistischer Spekulationen zu sehen hat.

#### 4. Geschichtliches Denken

Ein gewisses historisches Bewußtsein spricht mehr oder weniger klar aus den Kosmogonien. Da fabeln manche, wie da, wo heute ein Berg steht, früher ein Tal war: Ein Kulturheld hat diesen Wandel bei seiner Wanderung über die Erde bewirkt. Er hat ein blühendes Land in Wüste verwandelt, aber an anderer Stelle dürres Land durch Umleiten eines Flusses und Sprengung eines Bergrückens bewässert.

Solche weitverbreiteten Lokalsagen werden je nach den Einzelheiten teilweise uralt sein, teilweise erst wie die letzte einer verhältnismäßig späten Zeit angehören, als die Menschen sich schon auf das Bauen von Bewässerungskanälen verstanden. Diese Art mythologischer Erdgeschichte, aber auch Tier- und Pflanzengeschichte, pflegt außerdem mit Belehrungen über moralisches und amoralisches Verhalten der früheren Menschen und ihrer Belohnung und Bestrafung durch solche Kulturhelden mit pädagogischer Absicht verbunden zu werden. Es ist aber noch ein mythologisches und moralisches Bewußtsein, kein Wissen davon, daß alle Dinge von Natur dauernder Veränderung unterworfen sind. Ähnlich sind die vielen Sternsagen aller Kontinente zu beurteilen, die erzählen, wie Menschen zum Lohn oder zur Strafe zu Sternen wurden. Selbst wenn einige indische Primitive glauben, daß die Steine leben und

<sup>26</sup> Ebd. 252.

<sup>27</sup> Ebd. 293 ff.

<sup>28</sup> Ebd. 326 f.



wachsen<sup>29</sup>, so ist dies ein animistisch-mythologisches Paradoxon, keine philosophische, hylozoistische Einsicht in das ständige Werden des Alls.

Weitverbreitet und sicher sehr alt sind Sintflut- und Sintbrandsagen, die besagen, daß die Primitiven die Weltgeschichte in zwei große Perioden einteilen, eine vor und eine nach jener Katastrophe. Dabei war die erste Menschheitsperiode manchmal eine paradiesische, die die Menschen sich durch einen Sündenfall verscherzten. Hier handelt es sich um pessimistische, teilweise naive (s. o.), teilweise benebelnd-priesterlich anmutende Vorstellungen.

Verhältnismäßig echt historisch sind manche Geschichten von früheren Zuständen. Da erzählen Feuerländer, daß in vergangenen Zeiten die Frauen die Maskentänze ausgeübt und damit die Männer tyrannisiert haben, bis die Männer sie ihnen entrißen (Erinnerung an Mutterrecht). Neger erzählen, daß früher nur die Frauen Feuer gehabt haben oder daß Frauen die ersten Gartenbauer waren<sup>30</sup>. Dies sind vage Erinnerungen, die die heutigen wissenschaftlichen Vorstellungen der früheren Stufen der Urgesellschaft im wesentlichen bestätigen. Märchenhafter sind die weitverbreiteten Geschichten vom Feuertdiebstahl, aus denen noch die Angst und Not aus den Zeiten vor der (von manchen Stämmen schon vor Jahrhunderttausenden erworbenen, von anderen, wie den Andamanesen, noch vor wenigen Jahrzehnten nicht beherrschten) Kunst des Feuermachens spricht<sup>31</sup>: Vorher konnten sie nur ihr Feuer bewahren, mußten es also, wenn es ausgegangen war, Nachbarn stehlen.

Ein ziemlich hochentwickeltes historisches Bewußtsein spricht aus den Sagen von Stammeswanderungen<sup>32</sup> und aus vielen Ätiologien, in denen erzählt wird, wie Kulturheroen die Menschen die verschiedenen Fertigkeiten (Weben usw.), Sitten und Riten lehrten. Auf höheren Stufen der urgemeinschaftlichen Entwicklung konnten Menschen auf zurückgebliebene Nachbargruppen herabblicken, die ihnen ältere, ärmere Zeiten darstellten. Sie haben dabei freilich die Erfinder, statt sie historisch zu schildern, zu übermenschlichen Wesen mythologisiert. Daß sich ferner die menschliche Entwicklung fortsetzen wird, daß man aus der erreichten gesellschaftlichen Höhe zu einer immer höheren möchte, daß man noch auf einer barbarisch tiefen Stufe steht, das hat naturgemäß kein Primitiver aussprechen können.

### 5. Kosmologie

Die obenerwähnten Zuñis meinen, daß die Erde in vier Richtungen aufgeteilt ist und daß jeder von ihnen je ein Element gehört. Das soll eine auf das Erdenrund projizierte Verteilung ihres runden Lagers sein, wie man es bei den Ponka-Indianern noch beobachten kann, deren vier Klans nach Feuer (Donner), Wasser, Erde und Wind heißen<sup>33</sup>. Von da bis zur Verteilung des Reiches der Inka und ihrer Hauptstadt Cuzco wird man eines Tages sicher eine Linie ziehen können. Eine ähnliche Verteilung findet man aber auch in alten afrikanischen und asiatischen, besonders

<sup>29</sup> Eis. 75, 190.

<sup>30</sup> Upp. 27; s. Vorar. Lit. 37.

<sup>31</sup> Vorar. Lit. 55.

<sup>32</sup> Ebd. 59 ff.

<sup>33</sup> Cornford 52; s. o. Maori: Erde, Wasser, Feuer, Luft.

hinterindischen Reichen wieder<sup>34</sup>. Diese Vierteilung geht vermutlich auf das weitverbreitete Zweiklassensystem zurück.

Daher stammt es aber auch wahrscheinlich, wenn die Dakotas alle möglichen Dinge in Viererreihen ordnen: Es gibt vier Himmelsrichtungen, vier Zeiteile (Tag, Nacht, Monat, Jahr), vier Pflanzenteile (Wurzel, Stamm, Blatt, Frucht), vier Dinge über der Erde (Sonne, Mond, Luft, Sterne) usw.<sup>35</sup>. Der große Gott ist eine Vierheit von Göttern, und jeder von diesen vier hat vier Teile: 1. Sonne, Mond, Büffel, spirit, 2. Himmel, Wind, Bär, ghost, 3. Erde, das Weibliche, die vier Winde, the spirit-like, 4. Fels, the winged, Wirbelwind und potency<sup>36</sup>. Was das auch im einzelnen heißen mag, hier liegt eine primitive und doch schon hochentwickelte ordnende Spekulation vor, die man ähnlich noch in Brāhmanas und Upanishaden, in Vorstellungen altindischer Ritualisten wiederfindet.

Diese Indianer hielten den Kreis für etwas Besonderes, denn Sonne und Himmel, Erde und Mond, der Leib des Menschen und der Stamm des Baumes sind rund, und der Mond geht in einem Kreis um die Erde. Sie bauen ihre Zelte und ihre Lager rund und sitzen in einem Kreis bei ihren Beratungen. Auch ihre Schilde sind rund. Nicht rund ist dagegen der Stein, das Gerät der Zerstörung<sup>37</sup>. In solch einer aus dem Stammesleben einigermaßen verständlichen Mythologie kann man wohl eine Voraussetzung der pythagoreisch-platonischen Verherrlichung des Runden sehen.

Wenn ein Schamane der Dakota opfert, bläst er den Rauch seiner Pfeife und hält die Pfeife im Kreise nach den vier Himmelsrichtungen, nach Westen, Norden, Osten und Süden, und spricht dazu, wie er die vier Windgötter verehrt, denn der Kreis steht ihm in magischer Beziehung zu den vier Zeiten, der Tag-, Nacht-, Mond- und Jahreszeit<sup>38</sup>. Dieser pedantische Ritualismus erinnert wiederum stark an jene altindischen Brāhmanas. Man kennt noch nichts Entsprechendes von heutigen indischen Primitiven, aber es wird immer wahrscheinlicher, daß auch bei ihnen einmal eine Art Schamanismus gelebt hat<sup>39</sup>.

Von derartigen kosmologischen Vorstellungen über die Erdrichtungen als ihrer Voraussetzung muß die chaldäische, indische und chinesische Astrologie hergeleitet werden, die noch heute beim Bau eines indischen Hauses, für die Wahl eines magisch günstigen Platzes, beim Horoskop usw. herangezogen wird. Genau entsprechendes gibt es m. W. in Amerika nicht, aber auch die Inka glaubten an Sternbilder als Urtiere (Lama, Puma usw.), die zu den indischen Tieren magisch dazugehören<sup>40</sup>, also an magische Beziehungen des Alls zur engen Umwelt des Menschen.

Denkt man an die primitiven mythologischen Vorstellungen der auf dem Wasser schwimmenden Erdscheibe, des Totenreichs im Himmel oder unter dem Wasser<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Archiv Orientalní 1952. — Tanjur war in vier „große Herrschaften eingeteilt“: Ziegenbald, Der Ausführliche Bericht 1. Theil, Halle 1718, 878.

<sup>35</sup> Radin a. a. O. 278.

<sup>36</sup> Ebd. 329 f.

<sup>37</sup> Ebd. 277.

<sup>38</sup> Ebd. 279 ff.

<sup>39</sup> Vgl. Eliade 372; 374A 1; 375; 377. Yoga gilt als vorariisch: Waldschmidt 39, Glase-napp 1949, 219, Rubin in DLZ 74, 1953, 234 ff. über Eliade. Vgl. die Tübinger Diss. von W. Nölle: Lehre und Kult der Kaulas; er sucht schamanistische Elemente im Shaktismus nachzuweisen.

<sup>40</sup> Tiabuanaco 25.

<sup>41</sup> Krishna 134.



usw., so erscheinen die eben behandelten kosmologischen Vorstellungen der Vierer-reihen usw. schon als beträchtliche Abstraktionen. Es sind kühne Vorstöße über das enge, echte Wissen der primitiven Gesellschaft hinaus zu einer vermeintlichen Erkenntnis des Alls, wie sie auf der damaligen Gesellschaftsstufe nicht besser erreichbar war.

## 6. Der Geist

Anfänge von Spekulationen über Fragen des Geistes und seines Wertes kann man ebenfalls bereits bei diesen Primitiven finden. Da erzählt z. B. ein Winnebago-Indianer: Gott machte den Menschen aus Ton nach dem Muster seines eigenen Leibes (es war natürlich umgekehrt: Der Mensch dachte sich Gott nach seiner Menschengestalt!); Gott sprach ihn an, aber er konnte nicht antworten. Da gab er ihm den Verstand, aber er antwortete immer noch nicht, auch nicht, als er ihm die Zunge und die Seele gegeben hatte. Endlich blies er ihm in den Mund; da konnte er antworten<sup>42</sup>.

Es ist noch nicht klar, was hier unter Seele zu verstehen ist, vermutlich die Lebenskraft. Aber deutlich gilt hier der Atem im Mund als wichtiger für den Menschen als Seele und Verstand. Das ist eine primitive Denkweise, die uns in jenen Brāhmagas und Upanishaden, freilich mit anderen Einzelheiten, in antipriesterlichen Parabeln über den Rangstreit der menschlichen Fähigkeiten des Sehens, Hörens, Denkens, Redens und Atmens, ganz ähnlich zugunsten des Atems im Munde entscheidend, wieder begegnet wird.

## 7. Moralische Verpflichtung und Kosmos

Eine gewisse Morallehre gehört zu den frühesten gesellschaftlich notwendigen Denkberätigungen des Menschen. Ohne geregelte Sitten kann der Mensch nicht leben. Die Sitten aber müssen gelehrt werden, sobald sie so kompliziert und so weit gegen die natürlichen Triebe gerichtet sind, daß das Kind sie nicht einfach durch Nachahmung der Erwachsenen lernt. Jede Erzählung der Primitiven ist dementsprechend mehr oder weniger pädagogisch gemeint; man erzählt besondere ätiologische Geschichten, wie ein Vorfahre (wohl ein mythologisierte Ahn) oder ein Gott diese oder jene Sitte eingeführt hat, analog den kosmogonischen Geschichten, man behandelt Natur und Gesellschaft in derselben Weise.

Die Menschen lebten von Anfang an in gemeinsamem Kampf gegen die Natur und mit und in Gegensatz zu gewissen Mitmenschen; sie machten sich dementsprechend ein Weltbild. So erlebt z. B. ein Ojibwa-Indianer von Kindheit an die Schrecknisse des Waldes und der wilden Tiere. Jagdbeute ist unsicher, der Kampf gegen die Tiere erfordert fast unmenschliche Schlaueit, Mut, Kraft und Gewandtheit. Die Tiere sind dem Menschen kaum unterlegen und scheinen ihm magisch mächtiger als der Mensch selber zu sein. Er müßte verhungern, meint er, wenn Tiere ihm nicht als magische Hilfsgeister helfen würden, Tiere zu erlegen. Tiere helfen dem, der sie demütig verehrt. Jeder dieser Jäger sucht sich daher in der Einsamkeit der endlosen nordamerikanischen Wälder nach vorbereitendem Fasten in magischer Vision einen Tier-Hilfs-

<sup>42</sup> Radin a. a. O. 236 f.

geist<sup>43</sup>. Ist er dann aber mit dessen Zauber erfolgreich, so werden manche Gruppen-genossen neidisch und hetzen ihre Tiergeister gegen ihn<sup>44</sup>, so daß auch der große Jäger von seinen Ängsten nicht frei wird. Man sieht da förmlich den starken, ehrgeizigen Jäger mit seinem Führeranspruch und der Angst vor den Tieren und Neidern vor sich.

Die Dakota-Sioux meinen: Die Welt steckt voll Gefahren; daher tue jeder als Mann, Weib oder Freund seine Pflicht, sonst befallen ihn Krankheiten und anderes Elend, gesandt von einer alles durchdringenden magischen Macht (einer Art Gottheit), die die Stürme, aber auch die Büffelherden, die Tapferkeit und die Weisheit gibt<sup>45</sup>. Man denke an den Anspruch der Schamanen, Leiter zu sein der Masse der einmütigen, in Not und Gefahr der Sitte gemäß fest zusammenhaltenden Gruppe.

Ähnlich denken die Navaho-Indianer: In dieser schlimmen Welt ist Harmonie zwischen Mensch und Natur und Mensch und Mensch notwendig, denn die Welt ist ein Ganzes. Nur wer ihre Gesetze kennt und befolgt, ist vor Krankheiten sicher. Selbst die Götter beugen sich den Gesetzen der Welt<sup>46</sup>. Diese Gesetze sind natürlich nicht mit unseren Naturgesetzen zu verwechseln. Vielmehr scheint die Vorstellung der Stammeseinheit mit ihren festen Sitten in den Kosmos hineinprojiziert zu sein.

Die Hopi, mütterrechtliche Pflanzler-Indianer, stellen die Welt als eine Einheit dar, als ein durch innere Beziehungen zwischen Menschen, Elementen, Tieren, Pflanzen und Geistern gebundenes All. All diese Dinge wirken zum Guten des Ganzen und erfordern einen geregelten Austausch von gegenseitigen Diensten. Jedes hat seinen Platz in dieser Welt-Gesellschaft, aber der Mensch hat darin ein gewisses, wenn auch nur geringes Maß an Übergewicht, insofern er durch seine Riten auf den Lauf des Ganzen ein wenig einwirken kann. Die Sonne schiene nicht und der Regen fielen nicht, täte der Mensch nicht seine magischen Pflichten. Der Mensch ist also nur ein Rad im kosmischen Geschehen, aber er hat eine gewisse Schlüsselstellung inne<sup>47</sup>.

In solchen Vorstellungen des Kosmos und seiner magischen Verflechtungen liegen die Voraussetzungen für die Astrologie der späteren Sklavenhaltergesellschaften einerseits, andererseits der indo-iranischen priesterlichen Anschauungen vom Fluß der Welt, in dem der Mensch, rituell richtig eingeordnet, mitströmen muß, der Priester aber kraft seiner Riten eine gewaltige Macht über Natur und Gesellschaft beansprucht. Diese indo-iranischen Vorstellungen wurden kurz vor dem Ende der Urgemeinschaft auf der Stufe der militärischen Demokratie ausgebildet und von den Brahmanen in Reiten und Umwandlungen bis heute beibehalten.

<sup>43</sup> Hallowell, *American Anthropologist* 1947, 544 ff.: *Myth, Culture and Personality*, zit. ebd. 1948, 202 ff., 211; Thompson, *Attitude and Acculturation*. Ähnlich bei Papagos: Ebd. 206; Underhill 1946, 16 f., 133. Papago-Indian Religion, Columbia Univ. Publ. in Anthropology No. 32, New York.

<sup>44</sup> *American Anthropologist* 1948, 27; Green, *Culture and Personality Conflict*, zit. Landes, *The Abnormal among the Ojibwa Indians*, *Journ. of Abnormal and Social Psychology*, 1939, 33, 14–33; *The Ojibwa Woman*, Columbia Univ. Press 1939, NY.

<sup>45</sup> Macgregor, G., *Warriors without Weapons*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1946, No. 85, 87.

<sup>46</sup> Kluckhohn and Leighton: *The Navaho*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1946, 122 ff.

<sup>47</sup> Thompson, L., *Logico-ascetic Integration in Hopi Culture*, *Am. Anthropol.* 1945, 540 ff., zit. ebd. 1948, 209.



### 8. Kritisches Denken

Die starke Betonung der Notwendigkeit der Einordnung des Einzelnen in die Ordnung des Alls und des Stammes war notwendig, weil es keine starke Stammesleitung, kein Gesetzbuch und keinen Machtapparat gab. Andererseits gibt es unter den heutigen Primitiven (vielleicht also auch schon unter den steinzeitlichen) eine gewisse Opposition, die sich uns hier und da in Kritiken zeigt, die sich den von den Alten, den Frauen und Medizinmännern genährten Lehren nicht fügen wollen<sup>45</sup>.

Da kennt man z. B. einen Winnebago, der sich weigerte, einen großen Krankheitsgeist anzuerkennen und zu verehren<sup>46</sup>. Dieser Indianer war freilich nicht etwa ein Atheist, er glaubte nur nicht an diesen bestimmten Geist. Warum er das tat, ist nicht festgelegt. In einem anderen, ähnlichen Fall nimmt man an, daß eine historische Entwicklung vorliegt, insofern nämlich gewisse Winnebago früher an gute Donnervogel-Geister glaubten, später an schlechte, denen ein guter Wassergeist gegenübergestellt wurde<sup>47</sup>. Das ist ähnlich, wie in Indien den Buddhisten die Schlangen (Wassergeister) als gut, die Garuda (Vogelgeister) als schlecht gelten, den Vishnuiten aber umgekehrt. Da liegen also Streitigkeiten religiöser Gemeinden vor, deren historische gesellschaftliche Wurzeln wir freilich noch nicht durchschauen. Aber solche Kämpfe waren wichtig, insofern sie unter geeigneten Umständen in gewissem Sinne aufklärend wirken konnten. Streix ist der Vater aller Dinge, wie man in der Geschichte der Philosophie auf Schritt und Tritt beobachten kann. Also auch kritisches Bewußtsein, das für den Beginn der Philosophie eine unerläßliche Voraussetzung war, begann anscheinend schon hier und da auf einer frühen Stufe der Entwicklung der Urgesellschaft.

### Zusammenfassung

An all diese Abschnitte kann die Philosophiegeschichte bei Betrachtung der Ausgangssituation des Indiens des 7. Jahrhunderts vor Beginn der Philosophie anknüpfen. Es ist also richtig, in der Einleitung der Geschichte der indischen Philosophie die bornierten, unwissenschaftlichen, phantastischen Vorstellungen der Zeit der Gentilgesellschaft als Voraussetzungen der Philosophie kurz anzudeuten. Während der Mensch die Sprache entwickelte, begann sein urchümliches, waldursprüngliches, sehr begrenztes richtiges zugleich mit voreiligem und aus der allseitigen Not heraus die wenigen richtigen Erfahrungen zu Magie und Mythologie abbiegendem falschem Denken, freilich noch keinem wissenschaftlichen oder philosophischen Denken, sondern einem aus vielen Elementen gemischten gesellschaftlichen Bewußtsein, das zur magischen Bindung des Einzelnen an die Gruppe diente, um sie im Kampf gegen Natur und Mitmenschen zu stärken. Es wirkte durch Jahrtausende wegen oder trotz seines gefühlmäßigen, mythologischen, gleichnißhaften, unklaren Charakters.

In einer Gruppe solcher Primitiver spricht meist nur einer. Er hebt sich vom Durchschnitt ab. Er hat seine besonderen Erfahrungen, die er Beobachtung, Nachdenken und (oder) rauschhaften Erlebnissen verdankt. Sie sind auf dem Boden des

<sup>45</sup> Ich traf das Gehör eines Einzelsiedlers in Chota Nagpur (Eis. 30), eines streitkräftigen Mannes, wie andere behaupteten. Ähnliches wird im Kathāsaritāgāra 20, 22 erwähnt.

<sup>46</sup> Radin a. a. O. 50, 376.

<sup>47</sup> Ebd. 192 f.

allgemeinen „Wissens“ erwachsen, leuchten der Gruppe ein und finden keinen Widerspruch (es sei denn in jenen wenigen Sonderfällen). Es sind meist unklare Ahnungen von Zusammenhängen, unkontrollierter Unsinn, Fabeleien, Träume über magische Beziehungen zwischen Mensch und All mit einer Kausalität, die keine richtige, sondern eine magische ist, so daß der Ekstatiker sie beeinflussen zu können vorgeben kann. Er ist Priester und Arzt, Lehrer und Führer der Gruppe, ist ihr Dichter und Gelehrter, ihr Prophet und Hexenmeister. Er stellt Gott als sein Ebenbild, die Welt als Ebenbild seiner Gruppe hin, als ihm gehorchende Einheit, lenkbar, voll jeder magischen Kraft, die im Menschen als Leben und Denken erscheint. Beim damaligen Stand der Produktion war ein besseres „Erkennen“ nicht möglich.

### 5. Keime des wissenschaftlichen und Voraussetzungen des philosophischen Denkens bei den primitiven Sklavenhaltern der Bronzezeit

Bei Steigerung der Produktion und Verbesserung der Produktionsmittel entstand das Privateigentum (im Orient freilich nicht das Grundeigentum), und der Mensch wurde zum lebenden Werkzeug, zum Sklaven. Damit entstand die Klassengesellschaft, deren erste notwendige und also für damalige Verhältnisse fortschrittliche Form die der primitiven Sklavenhalter<sup>1</sup> war. Die Anwendung dieses Begriffes auf Indien ist zwar noch etwas umstritten, aber das ist deutlich, daß man zwischen den älteren bronze- und jüngeren eisenzeitlichen Sklavenhaltern unterscheiden muß. Die älteren begannen etwa um 3000 v. u. Z. in Mesopotamien und Ägypten, vielleicht ein wenig später in Nordwest-Indien (Induskultur)<sup>2</sup>, dann um 2000 v. u. Z. etwa in China und endlich sehr viel später im 1. Jahrtausend u. Z. in Mittel- und Südamerika, ohne daß man über die Frage von Zusammenhängen zwischen der Alten und Neuen Welt bislang Sicheres wußte<sup>3</sup>.

Hand- und  
Kopfsarbeit

Im Alten Orient und Nordwest-Indien waren Weizen- und Gerste-, von Indien bis China war Reis-, und in Amerika war Maisanbau die Grundlage der sich damals bildenden Staaten und Städte, die durch Bronze- und Steinbau und -plastik, durch Luxustöpferei und -weberei archäologisch greifbar geworden sind. Paläste und Tempel gehörten Königen (Despoten) und Priestern. Die Grundlage der Wirtschaft war noch die Landwirtschaft, die von kleinen Bauern und Pächtern (Halbpächtern) betrieben wurde, während die gewaltigen Steinbauten (Pyramiden usw.) teilweise wenigstens vermutlich von Sklaven errichtet wurden. Das Handwerk wurde von mehr oder weniger abhängigen Handwerkern betrieben.

<sup>1</sup> Ein Begriff von W. W. Struwe, Vorwort zur Chrestomathie zur Geschichte der Alten Welt, Moskau 1950, deutsch in Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Abteilung 4/1951, 692; vgl. Engels AD 218 ff. über die Bildung des Despotismus und seine Bedeutung.

<sup>2</sup> Die Induskultur endete um 1600 v. u. Z.: Mackay, Early Indus Civilization, 2. ed., London 1948, 157; oder gar noch später: Heine-Geldern, R., China, Ostkaspische Kultur und Herkunft der Schrift, in Mythe, Mensch und Umwelt, Bamberg 1950, 60. Heine-Geldern leitet die Induskeramik von ostkaspischer her, bes. S. 76 f. Das paßt zu Hrozný, Arch. Orientální XII, 1941, 192 ff.; XIII, 1 ff. Darf man die Induskultur, die etwa um 3000 v. u. Z. begonnen zu haben scheint, mit dem um 3100 v. u. Z. beginnenden Kali-Zeitalter der puranischen Chronologie (Chr. Lassen, Indische Altertumskunde, Leipzig 1867, I, 600) zusammenstellen? Damals geschah der Übergang von Stammesleben zu Despotismus.

<sup>3</sup> Tishuunaco 251 ff.; vgl. Eliade 301 f.



Die Leiter der großen Bauvorhaben und der lebenswichtigen Bewässerungsaufgaben, die den gewaltigen Fortschritt dieser Periode gegenüber der Urgesellschaft zeigten, waren teils Beamte; teils Priester, Mitglieder der herrschenden Klasse, oder ihnen ähnlich gestellte Schreiber. Damals also begann die notwendige<sup>1</sup> wie zugleich verhängnisvolle<sup>2</sup> Spaltung der Arbeit in Hand- und Kopfarbeit, deren Überwindung heute als große Aufgabe vor uns steht, da sie bei der jetzt beginnenden Steigerung der Produktivkräfte möglich und notwendig wird.

Diese Klassenspaltung spiegelt eine ägyptische Fabel vom Streit des Bauches und des Kopfes wider, wer von ihnen der Herr des Leibes sei. Sie ist uns später u. a. aus ihrer römischen Variante bei Menenius Agrippa bekannt: er wollte mit ihr die römische Plebs mit der Aristokratie versöhnen. Andere Varianten sind bis China, Nias (Indonesien), Indien, Nordeuropa usw. verbreitet und zeigen, wie wichtig das Thema war, wie weit seine parabelförmige Behandlung Jahrtausende hindurch Anklang fand<sup>3</sup>. Es ist ein sehr altes Kernstück gesellschaftlicher Lebens-Afterweisheit; es lehrt die Irrlehre der Klassenharmonie im Interesse der herrschenden Klassen.

Da die Grundlage der Wirtschaft noch die Landwirtschaft war und diese weitgehend von unberechenbaren Kräften wie Regen und Sonnenschein abhängig blieb, hielten sich die Priester nicht nur an der Macht, sondern verstärkten ihre Macht gegen die der Urgemeinschaft gewaltig, zumal die Despoten die Priester als Stütze des Despotismus brauchten. Für diese Periode ist daher die staatlich organisierte Tempelreligion ein bezeichnender Zug, während sich für die Periode der jüngeren Sklavenerhalter der Gegner der Religion, die Philosophie, als einer der bezeichnenden Züge erweisen wird. Die Priester bauten um Saat und Ernte einen ganzen Zyklus von jährlichen Festen (Vorläufer des kirchlichen Jahres der Katholiken usw.). Ein Bauer der Urgemeinde z. B. wußte die Zeit der Saat an gewissen natürlichen Anzeichen zu erkennen (Indios in Südamerika z. B. die der Kartoffel am Blühen eines bestimmten Kaktus), er prägte dafür Bauernregeln, die es in ähnlicher Form noch heute gibt. Die Zeit der Ernte sah er der Feldfrucht an. Jetzt aber legten die Priester bald in dieser, bald in jener Form in der Alten und Neuen Welt (dort, wie gesagt, später!) nach langjährigen Beobachtungen der Gestirne und meist durch mehr oder weniger geglückte, primitive Verquickungen des Mond- und Sonnenjahres einen Kalender fest und erklärten, nur sie könnten, sei es am Stand der Sonne, sei es durch Ablesen eines Nil-Pegels od. dgl., die Zeit bestimmen, wann man mit der Bestellung der Felder beginnen muß<sup>4</sup>.

Gewiß war die Berechnung des Kalenders hier oder da eine gewisse wissenschaftliche Leistung, aber die Kenntnis des Kalenders wurde damals zugleich als Geheimwissenschaft und Privileg der Priester ein wesentliches Machtmittel in der Hand der herrschenden Klasse. Diese Gestirnslehre war dementsprechend nicht etwa eine wissenschaftliche Astronomie, sondern eine einerseits astrologische, andererseits mythologisch-religiöse: Wenn das Volk nicht, ohne zu murren, den Göttern opferte und die Tempel und Priester beschenkte und bediente, würden die Götter die Gestirne und danach das Jahr mit seinem Regen usw. nicht regelmäßig ablaufen lassen. So ist

Kalender

<sup>1</sup> Vgl. Engels AD 222 f.

<sup>2</sup> Farrington HH 45 f.

<sup>3</sup> Vorar. Liv. 115.

<sup>4</sup> Iljin, M., und Segal, E., Wie der Mensch zum Riesen wurde, Berlin 1949, I, 317 f.; Vorar. Lit. 113.

in dieser Periode technischer und wissenschaftlicher Fortschritt mit sozialer Unterdrückung gekoppelt und von Priesterbetrug gehemmt, und das kann man als bezeichnend auch für die anderen Gebiete des Überbaus der Klassengesellschaft von der damaligen Periode an feststellen. So wurde durch Propaganda der Priester und Druck des Despotismus neben den gewaltigen Fortschritten in Bewässerungs- und Steinbautechnik usw., und obgleich man ganz richtig lernte, materielle Dinge wie Kupfer und Zinn zu Bronze zu schmelzen, die alte magische Vorstellung und Praxis erhalten und gefördert, daß z. B. ein leidender Mensch u. a. das materielle Salz, die unentbehrliche Würze aller Speisen, als Helfer und Gott anflehte oder Weizenmehl anredete, es möge als Opfer einen erzürnten Gott versöhnen, als wäre es etwas Lebendiges<sup>8</sup>.

*Schrift.* Eine ganz große Leistung war damals die Erfindung der Schrift (wieder sowohl in der Alten wie in der Neuen Welt), ohne welche Handel, Staatsverwaltung, Kataster usw. unmöglich gewesen wären. Ihr verdanken wir die ersten uns erhaltenen sprachlichen Dokumente des Geisteslebens, aber die damalige Schrift war als Hieroglyphenschrift usw. so schwierig, daß sie eine Geheimwissenschaft eben jener Priester und Schreiber darstellte. Heute steht z. B. Volks-China vor der Aufgabe, von dieser verzapften Schreibweise zu einer demokratischen, allgemeinverständlichen überzugehen, eine Leistung, die die alten Phönizier, die als Kaufleute und Demokraten Vorläufer der Griechen waren, am Anfang der Eisenzeit für uns, Mohammedaner und Inder vollbracht haben.

Damals aber waren die Schreiber Mesopotamiens so mächtig, daß sie zeitweilig ihren Zunftgott Nebo als höchsten Gott sogar über Marduk erheben konnten<sup>9</sup>. Als typische Beamte stellten sie riesige Listen von Göttern und Geistern auf<sup>10</sup>, aber ihrer Kunst verdanken wir u. a. auch die ältesten Wörterbücher, da sie das alte Sumerische als Tempel- und Amtssprache neben ihrem eigenen Akkadisch verwenden mußten; damit begründeten sie einen Zweig der Wissenschaft der Grammatik, die es in der Urgemeinschaft noch nicht gegeben hatte. Sie verwendeten die Schrift aber auch für die Überlieferung der Wissenschaften, und wir können uns heute einen wissenschaftlichen Lehrbetrieb, ein Ansammeln wissenschaftlicher Erfahrung über Jahrhunderte ohne Schrift gar nicht mehr vorstellen. So ist uns schon aus dem Alten Reich Ägyptens ein chirurgischer Papyrus erhalten<sup>11</sup>. Aber für die Technologie der Stein-, Metall- und Tonbearbeiter, Färber, Parfümhersteller usw., dieser versklavten Arbeiter, haben die Priester die Schrift nicht hergegeben. Statt solcher praktisch anwendbaren Wissenschaften ließen sie mythologische Spekulationen wuchern, um die arbeitenden Massen von sachlicher, aufklärender, kritischer Denkweise und revolutionärer Aktion abzuhalten. Berühmt sind ferner die Leistungen der Ägypter auf dem Gebiet der Geometrie, die durch die Nilüberschwemmung und Neuaufteilung der Dorfbluren jedes Jahr nötig wurden. Jedenfalls kann man sagen: „Mit der Entwicklung der wissenschaftlichen Kenntnisse im alten Ägypten zeigen sich die ersten Keime der materialistischen Weltanschauung.“<sup>12</sup> Die Babylonier waren ihnen dagegen auf dem

<sup>8</sup> Frankfort 143; ähnlich die vedischen Arier, s. u.

<sup>9</sup> Upp. 55.

<sup>10</sup> Ebd. 46.

<sup>11</sup> Frankfort 115; Farrington Gr. Sc. 24.

<sup>12</sup> Kurzer Philosophisches Wörterbuch, Artikel: Die Philosophie des Alten Orients.



Gebiet der Arithmetik überlegen<sup>13</sup>; sie erfanden u. a. den Stellenwert der Zahl, vielleicht, weil sie als Handelsvolk das Rechnen dringender brauchten als die Ägypter.

Daneben benutzten die Priester die Schrift für die Aufzeichnung von Kosmogonien alten Stiles. Sie fabelten z. B. in Mesopotamien von dem Kampf des Gottes Marduk gegen die Muttergöttin Thiamat, die er erschlug und zerteilte, und wie er aus ihr die Welt schuf<sup>14</sup>. Dies ist ein sklavenhalterischer Mythos des Zerstückelungsopfers einer Frau, der an altpflanznerische Fruchtbarkeitsriten und -mythen anschließt, aber zugleich mit dem Motiv des schöpferischen Kampfes<sup>15</sup> eine urtümliche Dialektik zeigt. Zusammen mit der Kosmogonie blieb die alte, jägerische moralisierende Lehre der Sinfur bei Babyloniern ebenso wie bei Inkas und Azteken, aber auch sie bekam eine neue Form mit dem Motiv der Arche Noahs, das bis zu Hindus und Juden usw. ausstrahlte, ein Zeichen verbesserter Schiffbautechnik.

Kosmogonie

In der ägyptischen Kosmogonie fallen Viererreihen von Göttern und Elementen auf, die im Grunde noch denen der Dakota ähneln: Das Chaos wird als eine Viererreihe von mythologisierten, mehr oder weniger abstrakten Begriffen samt ihren vier Gattinnen beschrieben: Formloser Ozean und seine Gattin Materie, das Unbegrenzbare und seine Gattin Endlos, das Finstere und seine Gattin Dunkelheit, das (oder der) Verborgene und seine Gattin Versteckt sind zunächst da, dann erst tritt der Sonnengott hervor und schafft die Vier: Luft und Feuchtigkeit, Erde und Himmel<sup>16</sup>. Finden wir also in den vier letzten die vier Elemente der Zuñi usw. wieder, so werden wir die Begriffe des Unbegrenzten und Verborgenen bei einigen alten Indern (Sāṃkhya) wieder treffen; diese ägyptischen Priesterspekulationen sind also nicht so absonderlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Daß die Sonne am Anfang aus Finsternis hervortrat, das lehrten nicht nur die Zuñi, die inkaischen und aztekischen Kosmogonen, sondern auch in anderer Form noch Hesiod. Im Grunde liegt hier schon so etwas wie eine hylozoistische (freilich noch stark mythologisierte) Kosmogonie vor.

Der Akt der Schöpfung wird aber zugleich als ein Zeugen des Sonnengottes, und zwar als eine Masturbation des allein, ohne ein Weib dastehenden Schöpfers (eine primitive Vorstellung, der man die indische, dort bis heute kultisch erhaltene des androgynen Śiva an die Seite stellen kann), sie wird daneben aber polemisch als ein Sprechen beschrieben: So wie der Zauberer kraft des Aussprechens magischer Formeln zaubert und auf den Befehl des Pharaos hin alles geschieht, so schafft Atun durch seine bloßen Worte<sup>17</sup> (ein primitiver, noch mythologischer, anthropomorpher Vorläufer griechischer wie indischer Logos-vāc-Spekulationen). Menschliche, gesellschaftliche Verhaltensweisen wurden eben als urtümliche Analogien bis in die Frühzeit der eigentlichen Philosophie hinein zur Deutung der Weltvorgänge verwendet (später technische und wissenschaftliche!). In dem Gegeneinander dieser beiden Lehren des Zeugens und Sprechens aber sieht man einen Kampf zweier Priesterschulen; ein ähnliches Nebeneinander hatten wir ja schon bei den Winnebago beobachtet.

Auf dem Gebiet geschichtlichen Denkens zeugen die ruhmredigen Bau- und Siegesinschriften der Könige davon, daß die herrschenden Schichten den Despoten und seine

<sup>13</sup> Farrington ebd. 24.

<sup>14</sup> Frankfurt 19; s. u. Ymir; vgl. Devīs Zerstückelung: Eis. 217.

<sup>15</sup> S. o. Schöpfer und Gegenschöpfer.

<sup>16</sup> Frankfurt 18, 61f.

<sup>17</sup> Ebd. 65; Junker, H., Die Götterlehre von Memphis, Berlin 1940, Abh. Ak. d. Wiss. 1939, Nr. 23, S. 55.

Werke verewigen möchten; behaupteten die ägyptischen Priester doch, jeder König lebe ewig als Osiris weiter. Daneben begann eine verhältnismäßig nüchterne, chronistische Geschichtsschreibung; aber im etwas späteren Ägypten begann auch die utopistische Versprechung, es werde ein idealer Pharao in naher Zukunft geboren werden und den Völkern gerechte Herrschaft bringen; priesterliche Prophezeiung sollte also die Massen über ihr jeweiliges Elend hinwegtrösten<sup>18</sup>.

Kosmologie

Hatten schon Medizinmänner der Urgesellschaft die Welt mit ihren vier Richtungen nach der Form ihres Lagers beschrieben, so bauten die babylonischen (und ganz ähnlich die indischen) Priester ihre Stadt bewußt als Gegenstück des vermeintlichen Erdrundes mit einem Weltberg (Zikkurat) in der Mitte und einem Ozean (dem Tempelteich) aus und gaben den König als irdisches Gegenstück des Götterfürsten Enlil; als seinen Statthalter auf Erden, aus<sup>19</sup>, die ägyptischen, chinesischen, japanischen und inkaischen Priester aber den Pharao usw. als Sohn der Sonne. Die hoch am Himmel unaufhaltsam dahinwandernde lebenspendende Sonne erschien den Priestern eben als überwältigend und würdig, Ahn und Vater des Despoten zu sein, als geeignetes Mittel der Despotenpropaganda.

Der Pharao aber stammt nicht nur von der Sonne, sondern geht auch im Tode wieder in sie ein<sup>20</sup>; dieses hier noch mythologische Motiv des Urelements, aus dem etwas hervor- und in das es wieder eingeht, war dann später eines der häufigsten und wichtigsten Themen der altindischen und griechischen Philosophien. Es mag letztlich von der Technik des Schmieds stammen, der aus seinem Metall etwas verfertigt und es wieder einschmilzt, aber der technische Ursprung ist hinter der hierarchisch-mythologischen, also klassenmäßigen Anwendung hier gar nicht mehr zu spüren.

So liegt auch hinter dem babylonischen Weltbild der vom Ozean umgebenen Erdscheibe, das bis auf Anaximander, Alexander und Cäsar und bis in die klassische indische Kosmographie hinein wirkte, ein gut Teil richtiger Erfahrung: Babylonische Händler trafen im Persischen Golf, im Roten Meer, Mittelmeer, Schwarzen und Kaspischen Meer immer wieder auf den Ozean, den sie für eine ausgebuchtete ringförmige Einheit hielten. Aber neben dieser für die damaligen beschränkten Kenntnisse vernünftigen Erdbetrachtung steht wieder der Unsinn der chaldäischen Astrologie, die durch die Stoa bis heute in Europa lebt und in der indischen und chinesischen Astrologie bis heute ihre Varianten hat. Die Erde ist, sagt der Priester, ein Gegenstück des Himmels. Die Sternbewegungen bestimmen magisch die Menschen-schicksale<sup>21</sup>. Der urchaineindliche primitive Gedanke der Hopi usw., daß der Kosmos sich nach magischen Gesetzen bewegt, die auch der Mensch einzuhalten hat, ist hier von Priestern der Sklavenhaltergesellschaft zu einträglicher und ihnen Macht sichernder Schicksalsvoraussage ausgeschlachtet worden. Durch solchen Fatalismus, den der Mensch der Urgemeinschaft noch nicht kannte<sup>22</sup>, wurde die Gewaltherrschaft des Despotismus verbrämt<sup>23</sup>.

Die damaligen altertümlichen Großstaaten erforderten eine Aufteilung in Gauen unter Unterherrschern und eine Aufspaltung des Verwaltungsapparates in Ressorts

<sup>18</sup> Darüber ausführlicher: Daf. 48.

<sup>19</sup> Frankfurt 207 ff.

<sup>20</sup> Ebd. 82.

<sup>21</sup> Farrington HH 62 f.

<sup>22</sup> Vorar. Lit. 39 ff.

<sup>23</sup> S. u. Kap. 9: Praxandanos Prädestinationslehre.



wie Forst-, Bewässerungs-, Landwirtschafts-, Herden-Beamte usw.<sup>24</sup>. Um dies sozusagen zu sanktionieren, schilderten die babylonischen Priester dem Volk auch die vielen Götter ihres Pantheons als Herren und Verwalter von kosmischen Teilgebieten wie Himmel-Erde-Ozean, Sonne-Mond-Wetter usw.<sup>25</sup>. Die ägyptischen Priester aber stellten dem Sonnengott die Götter der Luft, des Feuers, der Erde und des Himmels gegenüber. Ähnliche Zuweisungen von Göttern an Bereiche oder Elemente sind bis in die spätere griechische und indische Mythologie hinein zu verfolgen<sup>26</sup>. Hatten die Medizinmänner den Göttern der Urgemeinschaft bereits gewisse Machtbereiche zugewiesen, so ist diese Seite der Mythologie hier von den Priestern der Despotenstaaten ausgebaut worden. Hatten auch Medizinmänner in Kosmogonien und Kosmologien schon von Elementen gefabelt und gewisse ihnen wichtige Dinge in Viererreihen geordnet, so haben die Priester der Despotenstaaten das in eine Art System, freilich immer noch ein mythologisches, gebracht. Aus diesen Keimen konnte sich später die wissenschaftliche und philosophische Elementenlehre entwickeln, haben doch die alten griechischen Philosophen so manches von altorientalischer „Weisheit“ der Tradition nach gelernt, und sicher auch die indischen.

Psychologie

Auch die primitiven psychologischen Elemente in den Spekulationen der Urgemeinschaft haben die Priester der Sklavenhalter in ihrer Art weiterbetrieben. Die ägyptischen Priester als Stützen des Thrones stellten den Gott als gewaltigen Pharao hin. So wie der Pharao als irdischer Herrscher erst etwas in seinem Herzen beschließt (das Herz ist der Sitz des Verstandes) und dann mit seiner Zunge befiehlt (so selbstherrlich regierend sollte das Volk sich den Herrscher vorstellen!), so beschließt Gott Prah die Schöpfung und befiehlt das Werden der Dinge. Aber auch nach dem Akt der Schöpfung sind das Herz und die Zunge dieses Gottes Herz und Zunge des Pharao und aller Wesen überhaupt<sup>27</sup>. In dieser Mythologie liegt im Grunde schon das, was spätere Mystiker so ausdrücken: Denken ist in allen Wesen ein und derselbe göttliche Geist. So hat z. B. etwa um 600 v. u. Z. der altindische Despot Pratardana der Legende nach vom Gotte Indra selber gelernt, er, Indra, sei der Ur-Geist und Ur-Atem aller Wesen und also auch des Despoten.

Zur Zeit Pratardanas stritten Brahmanen in Indien auch noch um die Frage, ob das Denken oder das Sprechen wichtiger sei. Denkt man daran, daß die ägyptische Parabel vom Streit des Bauches und des Kopfes (s. o.) in Altindien in der Variante des Streits von Atem und Denken auftritt, so möchte man die verschiedenen angeführten Berührungspunkte zwischen Indien und Ägypten entweder mit analoger Entstehung aus ähnlichen Produktionsverhältnissen<sup>28</sup> oder damit erklären, daß in der bronzezeitlichen Sklavenhaltergesellschaft am Indus durch Schiffsverkehr den ägyptischen ähnliche Vorstellungen lebten, die uns, da man damals in Indien die Schrift wohl kannte, aber noch nicht für Literatur verwandte, freilich erst mehrere

<sup>24</sup> Frankfort 202.

<sup>25</sup> Upp. 45 ff.

<sup>26</sup> Zeus, Poseidon, Hades — Himmel, Wasser, Unterwelt — Indra, Varuna, Yama. Vgl. Upp. 67: Feuer, Wind und Sonne in Erde, Luftraum und Himmel; vgl. Eliade 341, der Dumézil zitiert.

<sup>27</sup> Frankfort 66 f.; Junker a. a. O. 40 ff.

<sup>28</sup> Z. B. sind Kasten in Indien und Ägypten naturgegeben: K. Marx, Kapital I, 356; 385. Vgl. Hegel, Philosophie der Weltgeschichte II, Die orientalische Welt, Leipzig 1944, 374 f.; v. Bohlen, Das alte Indien, Königsberg 1830, II, 29. Dies wird heute bestritten.

Jahrhunderte später — aber auch in Ägypten lebten sie bis in griechische Zeit!<sup>20</sup> — in den Upanishaden erhalten sind.

Andere Denkweisen (wie die astrologische und kosmologische) dürften eher auf dem Landwege der Karawanen zwischen Indien und Mesopotamien oder auf dem Seeweg über den Persischen Golf ausgetauscht worden sein. Es ist aber auch darauf hinzuweisen, daß die altägyptische Kosmogonie (vom Grunde des Urmeeres wuchs ein Lotus auf, aus ihm kam der Sonnengott hervor, der dann die Welt schuf)<sup>21</sup> einer in Indien bei Ceylonesen, Primitiven und Hindus überlieferten Vishnukosmogonie ähnelt<sup>22</sup>, und daß der Synkretismus der alten Ägypter (alle Götter sind Ptah)<sup>23</sup> im Grunde derselbe ist wie der der vedischen Inder, die Indra, Agni usw. nur als verschiedene Namen des „einen“ Gottes auffaßten. Aber auch ägyptischer Pessimismus und ägyptische Ruhesehnsucht sind indischen Denkweisen sehr ähnlich (s. u.), der Kult des Apis dem des Nandi (Sivas Stier), die löwenköpfige Hathor dem Narsimha, Isin der Yamī, das ägyptische Totengericht dem der altindischen Upanishaden (König Citra) und der Himmels-Nil dem Himmels-Ganges<sup>24</sup>.

Andererseits erinnert die ägyptische Psychologie an die von Primitiven. Ägyptische Priester lehrten: Das Auge, das Ohr und die Nase berichten dem Herzen; das Herz „vollender“ (d. h. faßt die Sinneseindrücke zu Erkenntnis und Beschluß zusammen)<sup>25</sup>, und die Zunge spricht es aus. Da ist nicht das Denken, sondern das Sprechen als das abschließend Entscheidende und Wirkende hingestellt (wie der Pharao angeblich befehlt); das ist ähnlich der Psychologie der Winnebago, die Wert darauf legen, daß Gottes Geschöpf erst kraft des Atems seinem Schöpfer antworten kann (das ist aber die Hervorhebung von Schamanen, die mit Gott zu sprechen vorgaben). Das widerspricht gewissen späteren indischen Brahmanen, die im Denken im Gegensatz zum Reden das eigentlich menschliche Wesen sehen (da wird der Theoretiker, der idealistische Philosoph verherrlicht).

Weltanschauung

Auf dem Gebiet der Moral und Weltanschauung endlich begann in den Sklavenhalterstaaten etwas ganz Neues. Vor den unzufriedenen, unruhigen Massen der versklavten Ausgebeuteten mußte sich der Pharao als Helfer der Leidenden gegen die Korruption usw. der Großen hinstellen. Ganz ähnlich trat Hammurabi in seinem Gesetzbuch als Schützer der Schwachen gegen die Starken (den Beamten- und Schwertadel) auf<sup>26</sup>. Der Druck von unten muß stark gewesen sein.

Selbst in einer so priesterlichen Dichtung wie dem „Gilgamesch“-Epos wird das Murren des Volkes gegen die Ausbeutung durch den Despoten angedeutet und werden die Götter kritisiert. Da wird der natürlichen Lebensfreude, aber auch dem Pessimismus (offenbar des damaligen Adels) starker Ausdruck verliehen. Die Stadtkultur mit ihrem Luxus wird von einem Jäger und Verteidiger des wilden Nomadenlebens verflucht. Dem Krieger wird ein trauriges Dasein im Jenseits angedroht, dem Friedfertigen aber ein seliges bestimmt. Offenbar fühlten adlige Kreise hier und da, daß ihre Gewaltherrschaft schwankte. Der Dichter ließ seinen Helden, der die Unsterb-

<sup>20</sup> Junker a. a. O. 73 f.

<sup>21</sup> Ebd. 20.

<sup>22</sup> Vorar. Lit. 51 f.

<sup>23</sup> Junker a. a. O. 18.

<sup>24</sup> Lüders, H., Varuna, Göttingen 1951, II, 141.

<sup>25</sup> Frankfurt 68, Junker a. a. O. 38 f.; vgl. vyavasthāyama (das Denken entscheidet) im Sāmkhya.

<sup>26</sup> Frankfurt: 208.



lichkeit suchte, durch eine Schenkwirtin zu einem hedonistischen „carpe diem“ (freilich vergeblich!) versuchen<sup>18</sup>, d. h., es gab Kreise, die heroisches Kämpfen, aber auch grüblerisches, pessimistisches Suchen nach dem Sinn des Lebens kritisch und diesseitsfreudig ablehnten. Wer diese Kreise waren, wissen wir freilich im einzelnen noch nicht.

„Ein Denkmal der Dialektik im Altertum ist der babylonische Streit eines Herren mit einem Sklaven über den Sinn des Lebens. Dieses Denkmal enthält die Gegenüberstellung eines weisen, lebenserfahrenen Sklaven und eines Herren, der den Widerspruch zwischen seinen Wünschen und der Wirklichkeit nicht erkennen will.“<sup>19</sup> Der Herr will etwas, gibt es aber sofort wieder auf; und sein Sklave führt ihm jedesmal Gründe für und gegen jeden Wunsch an. Der Herr will einen Aufruhr machen, aber er sieht auch, daß Aufrührer geköpft werden. Er will ein Weib lieben, aber sieht ein, daß das Weib ein eiserner Dolch ist, der dem Mann den Hals abschneidet. Der Herr will wohlthätig das Volk speisen, aber der Sklave belehrt ihn, daß Gute wie Böse gleicherweise sterben müssen usw. usf.<sup>20</sup>

Aber auch im alten Agypten gab es ähnliche skeptische und kritische Köpfe in den hohen Kreisen. Für sie waren die Verhältnisse so unsicher, daß Selbstmord zeitweilig geradezu Mode wurde; in einem Gedicht rät einem Selbstmörder seine Seele ein ähnliches „carpe diem“, läßt sich aber dann von seinem Pessimismus anstecken<sup>21</sup>. Dabei sind ihre kritischen Argumente (noch ist niemand aus dem Totenreich heimgekehrt, uns vor den Strafen im Jenseits zu warnen usw.) schon ähnlich denen des späteren altindischen Königs und Materialisten Pâyāsi.

Sie widersprechen dem grüblerischen Pessimismus des Gilgamesch, der (wie der priesterliche Dichter fabelte) ins Totenreich Einblick bekam. Gilgamesch war damit ein Nachkomme der Schamanen, die ihre Seele angeblich ins Totenreich senden konnten; aber er war auch ein Vorfahre von Odysseus, der die Totenseelen befragen konnte wie Orpheus und Vergil — aber auch Naciketas und Krishna in Indien<sup>22</sup>. Der Gegner jenes ägyptischen Pessimisten, den er in der hedonistisch sprechenden Seele darstellt, und der indische König Pâyāsi waren indessen kritisch genug, diesen Aberglauben nicht mehr hinzunehmen. Darin liegt eine Kritik am Dogma und Priestertum, die unter Primitiven bisher noch nirgends gefunden worden ist, also offenbar erst bei beginnendem Klassenkampf möglich wurde:

„Als Widerspiegelung dieses sozialen Kampfes entstehen die ersten Keime des Freidenkertums; der Widerstand gegen die dogmatischen religiösen Vorstellungen und Begriffe setzt ein, die ersten Keime der materialistischen Weltanschauung bilden sich... Die ersten Schläge, die die traditionelle religiöse Weltanschauung im alten Agypten erhält, waren gegen das Dogma von der Welt im Jenseits gerichtet...“<sup>23</sup>

Jener ägyptische pessimistische Dichter aber gehört, wie seine Worte zeigen, zu den konservativen Kreisen, die bejammern, daß der alte Adel seine Macht neuen Emporkömmlingen hat einräumen müssen. Sein Argument gegen das „carpe diem“ ist, daß durch Hedonismus sein Name stinken wird, wie Fischersleute stinken (so verachtet der ruhmgeriege Adlige die Armen). Er verherrlicht in seinem Pessimismus

<sup>18</sup> Upp. 57, 55, 58.

<sup>19</sup> Kurzes Philosophisches Wörterbuch a. a. O.

<sup>20</sup> Ebeling, E., Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1918, 2, Leipzig 1919, 50ff.

<sup>21</sup> Frankfurt 113f.

<sup>22</sup> Krishna 133, 192.

<sup>23</sup> Kurzes Philosophisches Wörterbuch a. a. O.

das Jenseits; Tod wird ihm sein wie Heimkehr aus langer Gefangenschaft, wie Genesung nach schwerer Krankheit. Das klingt schon ganz ähnlich wie der Lebensüberdruß der alten aristokratischen Inder (Brahmanen, Buddhisten und Jaina), der aristokratischen griechischen Lyriker und der Orphiker. Auch die Pythagoräer hatten gegen Selbstmordsucht zu kämpfen ebenso wie altindische Asketensekten. Wo soll denn auch ein Staat hinkommen, wenn etwa die adligen Stützen des Thrones oder die Ausgebeuteten in Massen aus dem Leben flüchten!

Man hat als Folge der großen Revolution am Ende des Alten Reichs<sup>42</sup> oder im Zusammenhang mit der Expansionspolitik des ägyptischen Staates<sup>43</sup> eine Entwicklung von ursprünglicher Diesseitsfreudigkeit und Aktivität im Alten Reich zu Ruhe-sucht, Fatalismus und Weltflucht im Neuen Reich feststellen wollen, abgelesen an den Grabausstattungen, also dem Totenkult der Adligen, hervorgerufen durch die steigende Unsicherheit der Verhältnisse. Daneben sollten aber die Ägyptologen den vermutlich gesteigerten ständigen Druck der Massen nicht außer acht lassen. Dafür spricht<sup>44</sup> ein Text gerade aus dem Mittleren Reich, ein einzigartiges demokratisches Dokument, das Gott preist, weil er den kühlen Wind und das befruchtende Wasser für alle Menschen, den Armen wie den Großen, gleicherweise und weil er alle Menschen einander gleich geschaffen hat. Nicht Gott hat die Menschen (offenbar die Großen) schlecht gemacht, sondern ihr Herz denkt böse<sup>45</sup>. Da ist ausdrücklich nicht mehr von dem bösen Gegenschöpfer der Schamanen der Urgesellschaft die Rede; da ist auch noch nicht wissenschaftlich-materialistisch gesagt, daß der Ausbeuter der Sklaven, und sei es der für den Fortschritt notwendige Despot, seinem Wesen nach nur grausam sein kann; da ist aber immerhin großartig anklagend die Bosheit als menschlich, also als aufhebbar hingestellt.

Im Neuen Reich aber ging dann ägyptische ökonomische Klugheit und Lebensweisheit so weit, zu empfehlen, der Beamte solle einem Schuldner zwei Drittel seiner Schuld erlassen<sup>46</sup>. Das mesopotamische Recht des Hammurabi mußte ja (wenigstens juristisch-theoretisch!) für eine periodische Entschuldung der Bauern sorgen ebenso wie das jüdische des „Moses“ und das griechische des Solon, nicht aus Humanität, sondern weil sonst der Staat bei der Massenverschuldung, Verelendung und Verzweiflung der Bauern nicht leben konnte. So lehrt denn jener Ägypter: Dann könnte der Reiche besser schlafen, Beliebtheit beim Volke sei besser als Gold, usw. Diese in ein humanes Gewand gekleidete (und sicher sehr ernst gemeinte, wenn auch in der Praxis wohl kaum befolgte) Beruhigung des Gewissens der Reichen weist den Historiker auf die realen Hintergründe dieser Morallehren, auf die damaligen Klassenkämpfe, hin.

Die Zeiten waren stürmisch. Mancher hohe Herr sollte lieber wie ein friedlich umhagter Baum im Garten als gleich einem vom Sturm bedrohten Baum draußen im Freien gedeihen wollen; der Brunnen der Weisheit spendet dem Schweigenden, lehrte

<sup>42</sup> Übersetzung der Revolutionschilderung bei Spiegel, J., Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Ägypten, Heidelberg 1950. Um 2270 v. u. Z.; vgl. Anthes, R., Lebensregeln und Lebensweisheit im Alten Ägypten, Leipzig 1933, 16.

<sup>43</sup> Frankfurt 103 ff.

<sup>44</sup> Neben den Klagen über Ungerechtigkeit der Beamten aus der Zeit von 2000–1900 v. u. Z. bei Anthes a. a. O. 75.

<sup>45</sup> Frankfurt 117.

<sup>46</sup> Ebd., 125.



damalige quietistische Spruchweisheit<sup>41</sup>. Das klingt wieder ganz wie im späteren Indien, und wieder ist es ein Problem, ob überhaupt und wenn, wie man dann eine historische Verbindung von Ägypten nach Indien herstellen kann. Es ist ja auch möglich, daß die alte Sklavenhaltergesellschaft des Indusales, aus der uns eine Siva-Steinfigur erhalten ist, schon eine Religion der sogenannten Gottesliebe gekannt hat, wie sie uns ganz ähnlich im ägyptischen Neuen Reich<sup>42</sup>, ganz ähnlich aber auch im späteren hinduistischen Indien bekannt ist, und zwar dort in sivaitscher und vishnuitscher Form. Aus dieser Induskultur kennen wir auch Abbildungen von Asketen; also kann man ihr eine quietistische Moral analog und historisch unabhängig von jener älteren ägyptischen gut zutrauen. Warum soll nicht die gesellschaftliche, wissenschaftliche und vorphilosophische Entwicklung im Indien jener Bronzezeit ähnlich der ägyptisch-mesopotamischen gewesen sein? Texte aus jenem ältesten Indien haben wir freilich noch nicht; die vorderasiatischen Kulturen können und müssen uns also einstweilen helfen, die wenigen indischen archäologischen Dokumente mit aller Vorsicht zu ergänzen.

## 6. Über gewisse magisch-mythologische Spekulationen

### a) der sogenannten Indoeuropäer, b) Indo-Iranier und c) rigvedischen Inder

#### a) Indoeuropäer

In die zerfallende Welt des Alten Orients brachen von Norden in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. u. Z. Indoeuropäer ein, und zwar Indoarier in die Staaten des Indusals, Iranier, Hethiter usw. nach Vorderasien und Griechen nach Griechenland; sie kamen noch mit Bronzewaffen. Ihre Gesellschaftsform war noch die der militärischen Demokratie, d. h., sie waren hinter den Sklavenhaltergesellschaften des Alten Orients weit zurück. Sie waren Viehhirten und Gerstenbauern, hatten aber mit den Innerasiaten die Pferdezucht gemeinsam. Über ihre Vorgeschichte weiß man noch wenig. Man nimmt an, daß sie etwa im 3. Jahrtausend nördlich des Kaukasus ihre Gesellschaft und Sprache ausgebildet haben, die man seit 150 Jahren durch Vergleich der verschiedenen indoeuropäischen Sprachen zu rekonstruieren sucht. So hat man u. a. einige Elemente ihrer Religion, die Namen ihrer Himmelsvater-, Sonnen-, Morgenröte- und Feuergötter wiedergefunden, aber man glaubt nicht, daß sie schon einen festen Priester-Begriff hatten<sup>43</sup>, der ja auch erst im Sklavenhalterstaat zu erwarten ist; sie hatten weder Tempel noch Götterbilder.

Unter den bei ihnen betriebenen Formen der Magie hat man bereits 1864 die Medizin in ihren Grundzügen zu rekonstruieren begonnen<sup>44</sup>, deren Wichtigkeit ja immer wieder zutage tritt. Der zweite der beiden Merseburger Heilsprüche (hên zi

Medizin

<sup>41</sup> Ebd. 126 f.; Anthes a. a. O. 31.

<sup>42</sup> Frankfurt 128 f.; Anthes a. a. O. 29 ff.

<sup>43</sup> Schrader-Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 2. Aufl., Berlin 1920 ff., II, 260; vgl. Lüders, H. Varuna, Göttingen 1951, 36: indoeuropäischer Wassereid. ebd. 7, 1935, 319 ff.

<sup>44</sup> Kuhns, A., in Kuhns Zeitschrift 13, 49 ff.; vgl. Dasgupta II, 295 f.

bēna, bluot zi bluoda, lid zi geliden, sōse gelinida sīn) klingt ganz ähnlich wie der altindische Vers des „Atharvaveda“ IV, 12 (Zusammen werde Mark mit Mark und auch zusammen Glied mit Glied, was dir an Fleisch vergangen ist und auch der Knochen wachse dir. Mark mit Mark sei vereinigt, Haut und Haut möge zusammenwachsen, usw., usf.)<sup>3</sup>. Da liegt also in Ost und West ein indoeuropäisches Erbstück vor. Man hat noch mehr solche Reste alter Heilmagie gefunden (daß die Zahl 77 oder 99 Krankheiten beliebt war, daß man unsichtbare Würmer als Krankheits-erreger ansah, Krankheiten als Geister zu beschwichtigen trachtete usw.)<sup>4</sup>. Diese alten Rinderhirten haben aber u. a. auch im Kuh-Urin ein vielfältig verwendbares Heilmittel gesehen<sup>5</sup>, was teilweise einer kultischen Verehrung der Kuh, der Spenderin der Milch, entspringt, wie sie noch heute in Indien beobachtet werden kann, teilweise sachliche Gründe (Nutzen gewisser Stoffe im Urin?) haben mag. Sie kannten aber natürlich auch eine Menge Heilkräuter; so scheint die Verwendung von Beifuß (*artemisia*) von Europa bis Indien (und weit darüber hinaus!) verbreitet zu sein<sup>6</sup>, und zwar wieder als vor allem magisch (teilweise vielleicht zugleich chemisch) wirkendes anregendes Mittel. Im übrigen ist die Pflanzenwelt Indiens so verschieden von der unsrigen und der südrussischen, daß man keine große Übereinstimmung in Heilkräutern erwarten kann.

#### Kosmogonie

Auch auf dem Gebiet der Kosmogonie hat man eine wichtige Übereinstimmung bisher wenigstens bei Germanen-Slawen einer- und Iranern-Indern andererseits gefunden, die vielleicht ein Erbe aus der indoeuropäischen Urzeit ist: Die Götter Odin usw. töteten den Urriesen Ymir (wie Marduk die Tiamat, s. o.) und bildeten aus seinem Leib die Welt, aus seinem Fleisch die Erde, aus dem Blut das Meer, aus den Knochen die Berge, aus den Haaren die Bäume und aus der Hirnschale den Himmel<sup>7</sup>. Im Rgveda X, 90 aber wird erzählt<sup>8</sup>, wie die Götter den Ur-Mann (*purusha*) opferten, wobei aus seinem Haupt der Himmel, aus seinen Füßen die Erde, aus seinem Nabel (Mitte des Leibes) der Luftraum (zwischen Himmel und Erde) und aus seinen Ohren die Himmelsrichtungen (man hört ja weithin nach allen Seiten) entstanden, dazu aus seinem Atem der Wind, aus seinem Auge die Sonne, aus seinem Denken der Mond<sup>9</sup> und aus seinem Munde der Feuergott (der als Opferfeuer der Mund der Götter ist) usw.<sup>10</sup>.

Aus uralten weit verbreiteten Menschenzerstückelungsopferten der Pflanzen, verquickt mit anthropomorphischer Weltvorstellung, stammt dieser Mythos, daß (nicht nur wie bei den Pflanzern das neue Leben der Feldfrucht, sondern) der Kosmos aus

<sup>3</sup> Schrader-Nehring a. a. O. I, 59; Winternitz I, 111ff.; Lüders a. a. O. 19; mit Wahrspruch; übers. v. Rückert, Fr. Atharvaveda, Hannover 1923 (her. v. Kreyenborg) S. 35.

<sup>4</sup> Winternitz I, 115ff.

<sup>5</sup> Schrader-Nehring a. a. O. I, 62.

<sup>6</sup> Ebd. I, 86; Meyer, J. J., Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, Zürich-Leipzig 1937, I, 38ff.

<sup>7</sup> Koppers, W., Pferdeopfer und Pferdecult der Indogermanen, Wien 1936, 321; für Slawen: Schayer, St., A note on the old Russian variant of the *purushasukta*, Archiv Orientalní 7, 1935, 319ff.

<sup>8</sup> Übersetzung: Geldner, K. Fr., Der Rig-Veda, Harv. Or. Series 35, 1951, 286ff.; Deussen I, 1, 130ff.; Glasenapp 1949, 30, gibt kurz den Inhalt wieder.

<sup>9</sup> Die Gleichung Denken = Mond findet sich auch bei Raikva (Upp. 116); nach Götze (s. u. A. 18) 80 = luna-Anahita; griechisch ebd. als 8. Begriffspaar.

<sup>10</sup> Glasenapp 1949, 27, steht diesen Vorstellungen hilflos gegenüber.



dem zerstückelten Riesenleib entstanden ist. Eine so merkwürdige Einzelheit der germanischen Mythologie aber, daß damals die Haare (Ymirs) zu Bäumen wurden, ist in Indien z. B. noch in der *Äit. Up. I, 1* und in Iran im *Bundahishn* erhalten<sup>13</sup>. Diese Kosmogonie drückt eine sehr alte Gegenüberstellung des Makro- und Mikrokosmos aus, die für die Geschichte der indischen Philosophie sehr wichtig wurde, aber auch für die Theorie der alten indisch-iranisch-griechischen Medizin, wie sich gleich zeigen wird. Dies Beachten der einzelnen Leibesglieder stammt seinerseits vermutlich aus einem primitiven medizinisch-physiologischen Denken der Opferpriester.

An weiteren wertvollen Resten uralter indoeuropäischer Physiologie dieser Art sind uns in der Sprache folgende erhalten: Die Verbalwurzel „an“ wurde sowohl für das Wehen des Windes wie des Atems verwendet; und die beiden Verbalwurzeln für blicken (des Subjekts) und leuchten (des Objekts des Sehens) haben je eine doppelte Bedeutung, denn in blicken und blinken, in luceo lugen (blicken) und leuchten usw. liegen dieselben beiden doppelsinnigen (subjektive und objektive) Stämme vor<sup>14</sup>. Dementsprechend ist in jenem indischen Riesen-Opfer noch gesagt, daß des Riesen Atem zum Wind, sein Auge aber zur Sonne wurde, d. h., jene kosmologisch-mythologische Mikro-Makrokosmos-Beziehung war den Indoeuropäern so selbstverständlich, daß sie schon solchen Worten zugrunde liegt. Die indoeuropäische Sprache selber drückt hier also eine naturdeutende Ahnung aus, die für die spätere Wissenschaft der Medizin und für die Philosophie der Griechen und Inder grundlegend blieb.

Ob man aus der *moira*-(Schicksals-) und *rta*-(Strom der Welt-)Vorstellung (s. u.) eine indoeuropäische fatalistische Weltordnung (wie bei Zuñi usw.) rekonstruieren kann, ist noch fraglich. Aber man kann den Indoeuropäern eine merkwürdige Form des Debattierens, nämlich die in Form eines Welt-Rätselratens, zuschreiben. Dies mag auf noch ältere Initiationsriten zurückgehen, bei denen die Jünglinge examiniert wurden<sup>15</sup>. Es kommt in der „Edda“ im Kampf der Götter und Riesen, bei Odipus und der Sphinx, bei Homers Streit mit Hesiod usw. vor und findet sich noch in den ältesten uns erhaltenen Debatten der indischen Philosophen<sup>16</sup>. Es ist eine primitive Form der Debatte, in der es noch nicht auf das richtigere, sondern auf das umfassendere Wissen ankommt.

Debatte

### b) Indo-Iranier

Etwas weniger nebelhaft ist für uns das Leben und Denken der sogenannten Arier, d. h. der Iranier und Inder, die sie sich voneinander getrennt hatten, obgleich auch dies nur theoretisch durch Vergleich rekonstruiert werden kann, denn auch aus diesen Zeiten, kurz vor 1500 v. u. Z., haben wir bislang keine Literatur, nur archäologische

<sup>13</sup> Koppers a. a. O.; vgl. die vorarische Ätiologie bei Birkhor usw.: Aus Haaren eines Menschen wird Gras: *Vorar. Lit.* 33 f.

<sup>14</sup> Upp. 52 f.; vgl. Hegel (s. o. Kap. I A. 13) S. 327 über Goethe; s. u. *Nyāyasūtra* über den Gesichtszahl.

<sup>15</sup> Thomson, G., *Aeschylus and Athens*, London 1946, 190.

<sup>16</sup> Upp. 53; Renou, L., *Sur la notion de „brahman“*, *Journal Asiatique* 1949, 7 ff., bes. 22 ff. Aber vgl. *Vorar. Lit.* 114 f. über Rätselraten von Vorariern bei feierlichen Gelegenheiten.

Reste<sup>18</sup> von ihnen erhalten. Sie saßen damals in Armenien-Transkaukasien und etwas weiter östlich mit offenbar noch ziemlich derselben Gesellschaftsform, aber sie hatten schon einige Priestertypen (atharvan, hotr) für ihre Feueropfer<sup>19</sup> und daneben auch einen Arzt mit seiner Sonderbezeichnung<sup>20</sup>, also vermutlich als Sonderberuf neben den Priestern. Die lebenswichtige Medizin war also bei den Indoeuropäern die erste Wissenschaft, die sich von der Religion langsam loszulösen begann.

#### Medizin

Theoretische Lehren dieser alten Ärzte rekonstruiert man in einigen Punkten aus sehr viel späteren indischen und iranischen Texten<sup>21</sup>, denn man findet da eine Reihe von Übereinstimmungen, die ganz in der Linie der ur-indoeuropäischen medizinischen Magie liegen, also wie deren Fortführung aussehen. Vielleicht aber trägt uns das Material, und die arischen Übereinstimmungen gehören wenigstens teilweise bereits den Indoeuropäern, zumal manche dieser physiologischen Vorstellungen sich auch bei späteren Griechen finden lassen. Das hat man bisher freilich so gedeutet, als hätten die Griechen sie von den Persern gelernt. Von einer Weiterentwicklung der Medizin zu sprechen ist natürlich nur da unbedenklich, wo es sich um Erweiterung wissenschaftlicher Kenntnisse handelt, noch nicht aber hier in der Sphäre mythologischer medizinischer Spekulation.

Im zoroastrischen „Bundahish“ freilich ist die Analogie des menschlichen Leibes und des Kosmos schon mit physiologischem (nicht mehr mit kosmogonischem) Interesse geschildert, und zwar ist schon der Aufbau des Kapitels mit einem ersten indexartigen und einem zweiten ihn ausführenden Teil indischen Texten<sup>19</sup> ähnlich. Im 1. Teil stehen einer Achterreihe von mikrokosmischen Begriffen makrokosmische gegenüber<sup>22</sup>:

|        |         |         |        |            |       |          |         |
|--------|---------|---------|--------|------------|-------|----------|---------|
| 1      | 2       | 3       | 4      | 5          | 6     | 7        | 8       |
| Rücken | Fleisch | Knochen | Adern  | Blut       | Bauch | Haare    | Mark    |
| 1      | 2       | 3       | 4      | 5          | 6     | 7        | 8       |
| Himmel | Erde    | Berge   | Flüsse | Meerwasser | Meer  | Pflanzen | Metalle |

Von diesen 8 Paaren entsprechen das 2., 3., 5. und 7. der älteren Ymir-Vorstellung, soweit sie uns bislang bekannt ist, vielleicht aber auch die anderen Begriffspaare.

Es folgt eine Fünferreihe von inneren Organen, von denen in der Ymir-Kosmogonie bis auf Atem-Wind anscheinend noch nicht die Rede war; auf diese Organe achteten vermutlich erst die Priester dieser Entwicklungsstufe beim Zerlegen der Opfer:

|              |      |        |            |                     |
|--------------|------|--------|------------|---------------------|
| 1            | 2    | 3      | 4          | 5                   |
| Magen        | Atem | Leber  | Milz       | Herz                |
| Feuer Vazist | Wind | Urmeer | Nordgegend | Ardvi-Sūrā (=Licht) |

<sup>18</sup> Jettmar, K., Archäologische Spuren der Indogermanen in Zentralasien, Paideuma V, 5, 1952, 236 ff. (nach sowjetischem Material).

<sup>19</sup> Feuerkult in Choresm schon neolithisch bezeugt: Aulstow, S. P., Die Arbeitsergebnisse der sowjetischen Expeditionen zur Erforschung der Kultur des alten Choresm, Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftl. Abt. 4/1950, 113.

<sup>20</sup> blishaj; Schrader-Nehring z. a. O. I, 64; Dasgupta II, 295 Anm.

<sup>21</sup> Görze, Über persische Weisheit in griechischem Gewande, ZII II, 2, 40 ff.

<sup>22</sup> Ebd. 73, 71 § 2, nur hat Görze Haut statt Rücken eingesetzt (s. ebd. 61).

<sup>23</sup> Ebd. § 4.



Es folgt wieder eine Achterreihe:

| 1                | 2        | 3               | 4      | 5                          | 6                                  | 7                       | 8     |
|------------------|----------|-----------------|--------|----------------------------|------------------------------------|-------------------------|-------|
| Gehirn           | Kopf     | Augen           | Zähne  | Ohren                      | Nase                               | Mund                    | After |
| unendl.<br>Licht | Garotman | Sonne<br>+ Mond | Sterne | Fenster<br>des<br>Garotman | Wind-<br>hauche<br>des<br>Garotman | Mund<br>des<br>Garotman | Hölle |

Dies ist (abgesehen vom After) eine Beschreibung des Kopfes als Sitz des Garotman (eine Art Geist), die ebenso wie die anderen Reihen an indische Schilderungen des Kopfes mit seinen Öffnungen, durch die die Seele nach außen sieht, erinnert<sup>21</sup>.

Danach folgen als 2. Teil des Textes Darstellungen der Seele im Leibe, des Blutkreislaufes, des Atmens und des Verdauens; dabei wird von der genossenen Speise das Reine als Blut dem Leibe zugeführt, das andere durch den After abgestoßen: Das ist ähnlich der (freilich wesentlich eingehenderen) Behandlung dieses Themas bei Uddālaka, dem bedeutendsten der Upanishad-Materialisten, dem ältesten Philosophen der Menschheit, der lehrte: Das Feinste der Nahrung wird zum Denkorgan, das Mittlere zu Fleisch, das Grobe wird zu Kot usw.<sup>22</sup>

Diese persische Darstellung der Parallele Wind-Atem ist leider noch nicht recht verständlich. Aber es ist deutlich, daß dabei zwei Winde unterschieden werden: Einer, der warm und feucht ist, ist der Wind der Weisheit; der andere, kalte und trockene, ist der der Schlechtigkeit, der nicht nur die Schlechtigkeit des Charakters, sondern auch Schmerzen des Leibes erregt. Die Inder aber haben nur ganz selten zwei<sup>23</sup>; meist haben sie fünf oder noch mehr Winde im Leibe unterschieden. Die Gegensatzpaare kalt-warm, feucht-trocken (die in den Spekulationen der Inder keine Rolle spielten) erinnern aber so stark an die enantia (Gegensätze) der jonischen Naturphilosophen, daß man hier wohl griechischen Einfluß annehmen muß – so schwierig es auch einstweilen ist, über die Abhängigkeiten zwischen griechischen, persischen und indischen Medizinern zu urteilen: Sie alle handeln von Winden (phȳsai) und Säften (humores: Wind, Schleim, Galle) als Krankheitsursachen, und was daran alt-indoeuropäisches Erbe und was spätere Beeinflussung sind, ist noch unklar<sup>24</sup>.

Wir können auch noch nicht herauslesen, was an sachlich richtigen Kenntnissen der Ärzte wirklich hinter diesen priesterlichen Traktaten steckt: Die Mikro-Makrokosmos-Mythologie braucht ja für die eigentliche ärztliche Lehre und Praxis keine große Rolle gespielt zu haben; sie kann sogar lediglich das Beiwerk der uns allein erhaltenen priesterlichen Schriftsteller sein.

Auch wenn hier vom guten und schlechten Wind und vom Verdauen des Reinen und Unreinen die Rede ist, so spricht da nicht ärztlicher, sondern priesterlich-moralischer Dualismus, der für die indo-iranische Religion bezeichnend ist (vielleicht schon für die indoeuropäische!): Die indoarischen Priester stellten den guten Göttern (deva) die bösen (asura) gegenüber und stellten das Weltgeschehen wesentlich als

Weltanschauung

<sup>21</sup> AV X, 2, 6; 8, 9; XI, 8, 18; Bṛh. Up. II, 2, 3; Kāth. Up. IV, 1; Dandekar, R. N., Der vedische Mensch, Heidelberg 1938, 18; ähnlich bei Uraon: Varaz. Lit. 115.

<sup>22</sup> Ch. Up. IV, 5, 1; darüber ausführlicher Kap. 3.

<sup>23</sup> Deussen, I, 1, 297; Sat. Br. 12, 7, 3, 22.

<sup>24</sup> Götze a. a. O. 74 ff.; Kierfel, W., Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer, Walldorf-Hessen 1951.

mythologischen Kampf des Lichtes gegen die Finsternis dar. Die Mächte des Guten stehen im „Strom“ des Rechts und Wahren<sup>20</sup>, der indisch rta, persisch asha heißt, also der gemein-arischen Zeit angehört. Der Mensch soll mit ihm schwimmen, sich ihm nicht entwinden oder gegen ihn stemmen. Dies ist eine Variante des primitiven kosmischen Welt-Empfindens, wie es z. B. bei Zuni bekanntgeworden ist. Die chaldäische Astrologie war eine andere raffinierter-priesterliche Variante, die die Kunst des Wahrsagens der Astrologen propagierte.

### c) Vedische Inder

Um 1500 v. u. Z. mögen die sogenannten vedischen Arier ins Panjab eingewandert sein; sie haben dort schätzungsweise in ein paar Jahrhunderten ihre Gesellschaft entwickelt, die uns in den „Veden“ (den Sammlungen von Hymnen des Rg-, Sāma- und Atharva-Veda, im folgenden als RV, SV, AV abgekürzt) bezeugt ist. Damals verfiel die ägyptische Kultur, die mesopotamische lebte mit ihrer Astrologie noch weiter, von der griechischen und persischen dieser alten Zeit wissen wir noch so gut wie gar nichts; damals sind aber auch die Juden nach Palästina eingewandert und zeigen uns in den (freilich später abgefaßten) „Büchern des Josua und der Richter“ ein Leben der Eroberung und der Gesellschaftsform der militärischen Demokratie, das dem der vedischen Inder in mancher Hinsicht ähnlich gewesen sein dürfte. Beide Völker, als primitive Hirten eingewandert, hatten sich mit älteren bodenständigen, höheren Gesellschaften auseinanderzusetzen, taten dies aber in ganz verschiedener Weise. Beide übernahmen zwar den orientalischen Despotismus der älteren Sklavhalter, aber der Zusammenstoß der primitiveren eigenen mit der höheren Substratkultur führte in beiden Fällen zu verschiedenen Ergebnissen. Bei den Juden traten die konservativ am altangestammten Hirtenleben festhaltenden Propheten als Verteidiger der Ausgebeuteten den neuen Königen mit grundsätzlicher Kritik gegenüber, und aus dem Kampf heraus wurde langsam der jüdische Monotheismus als Religion der Königspartei geschaffen<sup>21</sup>. In Indien aber kam es bei teilweise ähnlichen Klassengegensätzen in den folgenden Zeiten langsam zur Ausbildung der Philosophie und des Pantheismus.

Gesellschaft

Die vedischen Stämme lebten im wesentlichen von Rindern, die in riesigen Herden vor allem dem Schwertadel gehörten. Neben den Massen der Bauern standen Sklaven, besonders Hausklaven<sup>22</sup>, Handwerker (Zimmerer, Gerber, Schmiede usw.) und Kaufleute, deren Handelsegoismus in einem Hymnus zynisch ausgesprochen ist<sup>23</sup> und die offenbar verhaßt waren, begann doch damals zugleich Wucher und Schuldnertum<sup>24</sup>. Die vedischen Stämme aber waren sicher klein an Zahl und lebten neben und mit einer vermutlich wesentlich größeren und höher entwickelten vorarischen Bevölkerung, von der wir freilich für diese Periode keine direkten Zeugnisse haben außer einigen wenigen Anspielungen in den vedischen Hymnen, daß die Könige und Götter der Arier die Städte und Teufel der Heiden vernichteten oder vernichten sollten.

<sup>20</sup> Lüders a. a. O. 13 ff.; Wahr; 25 ff.; im Wasser.

<sup>21</sup> Upp. 61; I. Sam. 8; Upp. 73; Elia usw. Ebd. 103; Josia. Vgl. über Persien: Wesendank, Das Weltbild der Iranier, München 1933.

<sup>22</sup> Zimmer, H., Altrindisches Leben, Berlin 1879, 107, Cambridge History of India I, 100 f.

<sup>23</sup> Zimmer a. a. O. 257 ff. AV 3, 15; RV IV, 24, 9.

<sup>24</sup> Zimmer a. a. O. 259; Cambridge History of India I, 98.



Wenn wir auch die vedischen Hymnen haben, die zum Teil bis etwa zum Jahre 1000 v. u. Z. zurückgehen mögen, so ist ihre Deutung doch noch ungemein schwierig, denn es handelt sich um eine ausgesprochen priesterliche, parteiliche und geheimnistuerische Literatur. Damals befanden sich die Arier im letzten Stadium der Urgesellschaft, in dem der patriarchalischen Stammesgesellschaft oder militärischen Demokratie, denn in den jüngsten Teilen des „Veda“ (AV, einmal sogar im RV) werden bereits die vier Kasten und der Anspruch der Brahmanen, als oberste Kaste zu gelten, erwähnt<sup>20</sup>. Unsere Texte gehören also der Zeit der Herausbildung gesonderter Berufe, der Klassen und Stände, also auch der Brahmanen-Kaste aus älteren Priester-Dichter-Magier-Sippen an. Im RV ist schon ihr Anspruch, daß nicht das Schwert des Kriegeradels, geschweige das Heer der freien Bauern, sondern ihr Zauberspruch und ihr Gott Indra die Feinde besiegt, deutlich<sup>21</sup>. Mit der Landnahme geht also die Herausbildung der beiden ständischen Herrenkasten, des Schwert- und Priesteradels, und des Rangstreits dieser beiden gegeneinander einher<sup>22</sup>. Das ist diejenige alte Form der indischen Klassegegensätze, die wir einstweilen am deutlichsten beobachten können; sie ist vergleichbar dem Streit des Heerführers Agamemnon und des Priesters Chryses am Anfang der „Ilias“, von dem die ganze tragische Handlung dieses griechischen Epos ausgeht. Der Streit geht um die im Kriege gefangengenommene Tochter des Priesters, die der Heerführer nicht freigeben will. Im Rgveda X, 109 aber und im AV V, 17 werden die Könige gewarnt, den Brahmanen entführte Frauen gütwillig zurückzugeben<sup>23</sup>. Und wenn Thersites in der „Ilias“ die Stimme des Volkes ertönen läßt, das Frieden will, so flehen Priester in dem Hymnus des AV VI, 40 um Frieden für ihr Dorf<sup>24</sup> — offenbar im Gegensatz zu den Herren vom Kriegeradel mit ihren barbarischen Kriegsverherrlichungen.

Innerhalb der Priesterschaft aber gab es weitere Gegensätze. Unter vorarischen Primitiven (z. B. den Asur in Chota Nāgpur)<sup>25</sup> kann man den Dorfpriester, der die regelmäßigen öffentlichen Riten der Gemeinde vollzieht, und den Zauberer, der für einzelne hier und da magische Riten vollzieht, unterscheiden. Unter Zaubereern unterscheidet man weiter weiße von schwarzen. In etwas ähnlicher Weise gehört der RV dem Opferpriester (hotr), der die feierlichen Opfer eines Reichen oder der Gemeinde vollzieht (Hochzeit und Tod usw.), der AV aber dem Zauberer, der im Auftrag einzelner (auch gelegentlich oder regelmäßig des Fürsten!) böse Geister beschwichtigt, Krankheitsdämonen beschwört, Feinde verhext usw. Bei diesen Zaubereern des AV sind aber wiederum zwei Typen zu unterscheiden: der atharvan für die weiße und der angirasa für die schwarze Magie. Weiß nennt der Auftraggeber, der Reiche, die Magie, die zu seinem Guten dient, schwarz die, die zu seinem Bösen dient. Ein Problem ist nun in unserem Zusammenhang, ob man innerhalb oder neben dieser uns erhaltenen priesterlichen Literatur noch eine unpriesterliche, mehr oder weniger schon der wissenschaftlichen Medizin, Astronomie usw. nahekommende Lehre und Literatur (selbstverständlich nur eine mündliche!) voraussetzen darf.

Die Medizin gehörte damals gemäß der uns erhaltenen Literatur ins Gebiet des Zaubereers des AV, insofern der atharvan Krankheitsdämonen zu verjagen hatte, Medizin

<sup>20</sup> Deussen I, 1, 157; RV X, 90, 12; Waldschmidt 17f.; Cambridge History of India I, 92.

<sup>21</sup> RV III, 53, 12; VII, 33, 6; Zimmer a. a. O. 166; Cambridge History I, 95.

<sup>22</sup> Zimmer a. a. O. 197ff.

<sup>23</sup> Geldner a. a. O. III, 330f.

<sup>24</sup> Rückert a. a. O. 75.

<sup>25</sup> Eii. 37ff.

der *angirasa* Feinde krank zauberte usw. Nun gab es den Arzt (*bhishaj*), der Knochenbrüche heilte<sup>26</sup> und Kräuter sammelte<sup>27</sup>, aber die im AV erhaltenen Zauberlieder von Ärzten verwenden Kräuter nur mit ganz verschwindenden Ausnahmen als Medizin<sup>28</sup>, meistens als Amulette<sup>29</sup>. Ist es schon bei Schamanen der Primitiven bislang unmöglich, eine sachliche von einer magischen Medizin als zwei Berufe von Arztypen klar zu unterscheiden<sup>30</sup>, so gilt das auch hier. Die Heilpflanzen, deren Namen im AV angeführt werden, werden wesentlich magisch verwendet; wenn da z. B. eine Pflanze *apāmārga* (*Achyranthes aspera*), d. h. „Abwischer“ (sc. der Krankheit), gleichzeitig gegen böse Träume, Geister, Verhungern, Verdursten, Kinderlosigkeit und Unterliegen im Spiel, eine andere (*arundhati*) gegen Quetschungen, Brüche, Risse der Haut, Schwindmicht und Milchlosigkeit der Kühe verwendet wurde<sup>31</sup>, so ist die unsinnige Vielseitigkeit der Anwendung ebenso groß wie bei manchen Primitiven<sup>32</sup>, d. h. magisch, nicht wirklich medizinisch.

Kaum über alten Medizinmann-Schwindel erhebt sich die vedische Vorstellung, daß ein Gott Krankheitspfeile schießt; Schamanen (z. B. in Südamerika) schießen angeblich solche magischen Pfeile und ziehen sie vorgeblich bei der Heilung aus dem Leibe des Kranken heraus<sup>33</sup>. Daher stammt die mythologische Vorstellung des pfeilschießenden Apollon, des Pestsenders der „Ilias“, ebenso wie die des Rudra der vedischen Inder<sup>34</sup>, aber natürlich auch die des Liebesgottes der Inder und Griechen mit seinen Pfeilen<sup>35</sup> und die allgemeine Vorstellung, daß Krankheiten (als böser Stoff oder Geist) oder lebendig gemeinte „feine“ Materie in den Leib des Kranken „eingegangen“<sup>36</sup> sind und wieder entfernt werden müssen (die Alten wußten ja noch nichts von Bakterien!).

Uns erhalten sind nur diese priesterlichen Lieder des AV, in denen die Heilpflanzen oder Amulette zauberisch angerufen werden; sie gelten als Geister, die die Krankheitsgeister verjagen sollen. Aber gab es damals etwa daneben keine sachgemäße Anwendung von Pflanzenaufgüssen usw.? Oder gab es keine empirische Lehre der Medizin neben dieser Magie? Ist damals die bei Primitiven doch hinreichend belegte sachliche Medizin ganz von den Priestern verschüttet worden<sup>37</sup>, später aber wieder aufgelebt? So sehr man an ein Weiterleben echter Medizin auch in dieser Periode glauben möchte, beweisen kann man es einstweilen nicht. Spätere indische Tradition behauptet freilich, der AV sei nur für die Krankheiten, die durch Sünden hervorgerufen seien, daneben gäbe es die sachliche Medizin für die durch falsche Diät veranlaßten<sup>38</sup>; das stimmt aber nicht mit dem Wortlaut des AV überein.

<sup>26</sup> RV IX, 112, 1; vgl. Dasgupta II, 296; AV I, 3; 297; I, 17. Harnleiternadel aber damals wohl noch nicht aus Eisen.

<sup>27</sup> Zimmer a. a. O. 397f.; RV X, 97.

<sup>28</sup> Dasgupta II, 298, Anm. 5.

<sup>29</sup> Ebd. 293ff.

<sup>30</sup> Vgl. Tishuanaco 223.

<sup>31</sup> Zimmer a. a. O. 66f.

<sup>32</sup> Z. B. bei Aymara: Tishuanaco 14.

<sup>33</sup> Ebd. 224, 242.

<sup>34</sup> Zimmer a. a. O. 380; AV XI, 2.

<sup>35</sup> Winternitz I, 123; AV III, 25.

<sup>36</sup> Glaserapp 1947, 292; s. u. Śrāva bei Jinas.

<sup>37</sup> Vgl. Winternitz I, 107: volkstümliche, damals im AV brahmanisierte Medizin. Dasgupta II, 294: two stages, two systems der Medizin. 275: Śyurveda neben AV?

<sup>38</sup> Dārṣa: Dasgupta II, 275.



Nach späterer indischer Tradition zählte die „vedische“ Medizin 360 Knochen am menschlichen Leibe auf<sup>40</sup> (offenbar nach den 360 Tagen des vedischen Jahres, s. u.), aber in unseren Texten wurden bisher nur etwa 20 Fachausdrücke für Knochen gesammelt<sup>41</sup>, was nicht gerade den Eindruck großer Gelehrsamkeit macht. Vergleicht man die Angaben des AV, die man auf den Blutkreislauf beziehen kann (es gibt hellrote, dunkelrote und schwärzliche aufwärts, abwärts und seitwärts führende Adern)<sup>42</sup>, mit denen des „Bundahiśn“ (ein Teil des Blutes fließt von der Leber zum Gehirn und zurück, der andere durch den ganzen Leib)<sup>43</sup>, so sind die indischen Angaben wieder sehr viel primitiver. Auch die Schilderung des Atems in seiner Parallele zum makrokosmischen Wind ist im AV XI, 4<sup>44</sup> zwar dichterisch eindrucksvoll, medizinisch aber kein wissenschaftlicher Fortschritt gegenüber gemeinarischen Vorstellungen. Spuren der humoralen Pathologie im AV sind noch strittig<sup>45</sup>, und das meiste physiologische Material findet sich in zwei Hymnen, die staunend fragen, welcher Gott es war, der den menschlichen Leib so kunstvoll aufgebaut hat<sup>46</sup>, und das in Versen ohne besondere Kenntnisse oder Kraft der Erfindung. So ist das Gesamtbild der uns erhaltenen vedischen Medizin ein wissenschaftlich recht armes und durchaus priesterliches. Die Priester mögen sich beim Tieropfer einige Kenntnis der Knochen und der inneren Organe angeeignet haben<sup>47</sup>. Sie stellten sich den Leib offenbar sehr roh als eine Art Sack vor, in den der Schöpfer die verschiedenen Bestandteile sehr mechanisch „hineingegossen“ hat und an den er sie „angefügt“, diese „zusammengetragen“ oder mit Haut umhüllt hat<sup>48</sup>.

Ebenso primitiv ist die Astronomie der vedischen Inder gewesen. Es gab zwei Berufsbezeichnungen: Sternbildzeiger und Rechner, d. h. Astrolog<sup>49</sup>. Damals scheint man die fünf Planeten noch nicht gekannt zu haben<sup>50</sup>. Man teilte das Jahr ganz grob in 360 Tage zu 12 Monaten und fügte einen Schaltmonat ein, über den man noch nichts Näheres weiß<sup>51</sup>. Erst Jahrhunderte später sprechen die Texte von einem Jahr von 366 Tagen<sup>52</sup>. Man teilte das Jahr in zwei Teile, und zwar nach den leicht zu beobachtenden Solstizien, während man die Äquinoktien anscheinend noch nicht festlegen konnte<sup>53</sup>. Man unterschied einige Sternbilder (wie es wohl schon alle Primitiven tun), aber einen Tierkreis kannte man damals noch nicht<sup>54</sup>. Dieser dürfte erst später direkt oder indirekt von den mesopotamischen Astrologen herübergenommen worden sein<sup>55</sup>, zumindest tritt er erst später in brahmanischer Literatur

Astronomie

<sup>40</sup> Ebd. II, 278 f.<sup>41</sup> Ebd. 284 ff.<sup>42</sup> AV X, 2, 11; Deussen I, 1, 267; Dandekar a. a. O. 68 f.<sup>43</sup> Güter a. a. O. 64 § 9.<sup>44</sup> Deussen I, 1, 301 ff.; Dandekar a. a. O. 19; Dasgupta II, 291.<sup>45</sup> Dasgupta 299, 301, 331.<sup>46</sup> AV X, 2; XI, 3; Deussen I, 1, 265 ff.; Dasgupta II, 284, Anm. 2.<sup>47</sup> Dandekar a. a. O. 16; AV IX, 7.<sup>48</sup> Ebd. 16 f.<sup>49</sup> Zimmer a. a. O. 426; nakṣatradārā und gaṇaka (Vāj. Samh. 30).<sup>50</sup> Thibaut, G., *Astronomie, Astrologie und Mathematik. Grundriß d. indoarischen Philologie* III, 9, S. 6; Zimmer a. a. O. 354.<sup>51</sup> Thibaut a. a. O. 7; Zimmer a. a. O. 367.<sup>52</sup> Thibaut a. a. O. 8; Zimmer a. a. O. 368.<sup>53</sup> Thibaut a. a. O. 70.<sup>54</sup> Ebd. 12.<sup>55</sup> Ebd. 15.

auf, vielleicht, weil er erst später von den Brahmanen aus der Substratkultur (die wie die Induskultur der mesopotamischen weitgehend ähnlich gewesen sein wird) aufgenommen wurde.

Kosmologie

Das Weltall teilte man (abgesehen vom Weiterleben der Mikro-Makrokosmos-Gegenüberstellung)<sup>66</sup> in drei Gebiete: Erde, Luftraum und Himmel<sup>67</sup>; jedes hat seinen Gott und seine Götter<sup>68</sup>. Man kannte auch Götter der vier Elemente; Erde, Wasser, Feuer und Wind, aber man hat sie damals nicht systematisch zusammengestellt. Man hat Erde, Luftraum und Himmel gelegentlich je dreifach unterteilt<sup>69</sup>, und zwar wohnen die Menschen auf dem obersten Erd-Stockwerk; darunter befindet sich die unterste Luftraumschicht, durch die die Sonne nachts von Westen nach Osten wandert<sup>70</sup>. Daß die Götter in verschiedenen Himmelsetagen wohnen und unter der Erde Höllenstockwerke sind, könnte man auf primitiv-schamanistische Weltvorstellungen zurückführen<sup>71</sup>. Die Sonne wird noch wie in der Zeit der Indoeuropäer für das leuchtende Rad des (einrädigen) Sonnenwagens ausgegeben. Die Erde gilt als rund und rings, oben und unten vom Ozean<sup>72</sup> umgeben. Auch diese spärlichen Angaben passen zu der allgemeinen priesterlich-vedischen Primitivität.

Eine vedische Besonderheit aber sind die Kreislaufvorstellungen. ... die astronomische und die mechanische (auf der Erde) Bewegung und das Leben der Pflanzen, der Tiere und Menschen — alles das hat der Menschheit nicht nur die Idee der Bewegung, sondern auch namentlich der Bewegung mit Rückkehr zu den Ausgangspunkten, d. h. der dialektischen Bewegung, in die Köpfe gehämmert.<sup>73</sup> Vedische Priester erkannten demgemäß ganz richtig, daß das Wasser der Wolken durch die Ströme ins Meer und von da wieder zu den Wolken geht<sup>74</sup>. Die Priester aber betteten daneben in magischen Kreislaufwahn abends die untergehende Sonne in ihr heiliges Opferfeuer und weckten sie morgens zu ihrem Aufgang wieder mit Riten und Hymnen. Sie beobachteten ferner zweierlei richtig: Wasser löscht Feuer, und aus zwei Hölzern kann man Feuer quirlen. Daraus reimten sie sich zusammen, daß das Feuer ins Wasser eingeht, das Wasser in Pflanzen, also ins Holz, und aus ihm wieder hervortritt<sup>75</sup>. Diese priesterlichen Kreislaufvorstellungen sind vermutlich Weiterbildungen aus der älteren magisch-moralischen Welt-Strom-Vorstellung und wurden später von den Upanishaden-Mystikern für die priesterlichen Dogmen vom Kreislauf der Wiedergeburt mißbraucht.

Schon die Indoeuropäer hatten, wie der Loki-Agni-Mythos (Loki und Agni versteckten sich im Wasser) vielleicht zeigt, das richtig beobachtete Verlöschen des Feuers im Wasser zur Mythologie vom Versteck des Feuergottes im Wasser ausgestaltet<sup>76</sup>. Die vedischen Inder haben diese altüberkommene mythologische Vorstellung u. a. zur medizinischen Lehre verwandt: Malaria (d. h. der Dämon Takman), das heiße Fie-

<sup>66</sup> Glanville 1940, 291.

<sup>67</sup> Thibaut a. a. O. 5; Zimmer a. a. O. 357f.; Deussen I, 1, 212; Lüders a. a. O. 53.

<sup>68</sup> Upp. 67.

<sup>69</sup> Thibaut a. a. O. 5.

<sup>70</sup> Zimmer a. a. O. 357f.; Thibaut scheint diese Deutung nicht anzunehmen.

<sup>71</sup> Eliade; Tiahuanaco 243.

<sup>72</sup> Lüders a. a. O. 79ff.; v. o. Mesopotamien.

<sup>73</sup> Lenin, Naddaß 271.

<sup>74</sup> Upp. 68; Lüders a. a. O. 308ff.

<sup>75</sup> Upp. 66.

<sup>76</sup> Vorar. Lit. 111f.



ber, entsteht hauptsächlich bei Wassern, in die Agni, der Feuergott, gefahren ist<sup>76</sup> (sie beobachteten, daß Malaria in der warmen Jahreszeit nahe bei Wassern auftritt), und man heilte es deswegen, indem man eine rotglühende Art in Wasser steckte und dies Wasser über den Kranken spritzte<sup>77</sup>. Man sieht deutlich, wie priesterliche Kombination von richtiger Teilbeobachtung beim Versagen der Medizin als Wissenschaft zu Unsinn führte.

Mit der Vorstellung des Strömens der Welt hängt vermutlich auch die Mythologie der Zeit zusammen, die im AV als welterschöpfende und -lenkende Macht wie ein Gott gepriesen<sup>78</sup> und später als eine der vielen Formen sowohl des Siva wie des Vishnu<sup>79</sup> verehrt wurde, in Vorderasien als Zervan, bei Heraklit als Aion usw. Sie wird als dahinsausender Wagen gedeutet (ähnlich wie die Sonne, der arische Kriegeradel fuhr ja auf Pferdewagen!) oder sehr naiv als Trägerin eines Topfes, aus dem sie alles Geschehen ausschüttet, aber hier klingt noch nicht der spätere Fatalismus der Zeit-Verehrung an; weite Kreise des Krieger- und Priesteradels waren damals eben noch lebensfroh wie das ganze Volk der Urgemeinschaft<sup>80</sup>.

Ihre eigentliche magische Weltvorstellung aber haben diese Priester nicht lehrhaft systematisch in Worte gefaßt; man kann sie indessen aus ihren Dichtungen ganz gut herauslesen. Die atharvan-Priester des AV waren Zauberer, die beanspruchten, alle möglichen Dinge mit ihrem Zauber ansprechen und zu Gehorsam, zum Wirken bringen zu können. Sie behandelten also als Erben primitiver Zauberer und Schamanen nicht nur Krankheiten als Geister, sondern sangen mit ihren Hymnen auch die Adern, den Sturm, die Pflanzen, den Zauber, den Fluch, die Kriegstrommel usw. an, als wären sie lebende Wesen<sup>81</sup>. Für sie waren eben nicht nur Erde, Sonne, Feuer usw. Götter, sondern das All schlechthin belebt; hier spricht typischer Animismus<sup>82</sup>.

Die Priester des RV aber, die hotrs, waren Feuerpriester und verehrten das Haus-, Opfer-, Blitz-, Leichenbrand- und Waldbrandfeuer als ihren besonderen Gott; sie meinten, daß er nicht nur in Holz und Wasser (s. o.), sondern auch im Stein (Feuerstein!) und im Menschen (als Verdauungsfeuer), auf Erden und im Himmel lebt, also als einer in allen möglichen Dingen des Alls in verschiedenen Formen. Ähnlich war die Feuermystik der Iranier. Für diese Feuerpriester war eben Feuer die Hauptkraft des Alls<sup>83</sup>. Es gab aber noch keine materialistische, hylozoistische Feuer- oder All-Lebens-Philosophie, die das Feuer für die einzige bewegende Kraft der Welt und des Leibes erklärt hätte, wie später Heraklit vom Feuer sprach.

Zum Philosophieren, d. h. zum unmythologischen, unmagischen, gedanklichen Formulieren derartiger Grundätze letzter Abstraktion, kam man erst ein paar Jahrhunderte später, als die Klassengesellschaft ausgebildet war und als Ideologien

Polemik

<sup>76</sup> Zimmer a. a. O. 384; AV I, 25, 1; Lüders a. a. O. 49.

<sup>77</sup> Dasgupta 297; damals begann die Eisenzeit; eine glühende eiserne Art galt als magisch stark, vielleicht als Repräsentant des im Wasser eingehenden Gottes.

<sup>78</sup> Deussen I, 1, 210ff.; Glasenapp 1940, 283.

<sup>79</sup> Siva Mahākāla in Ujjayini, Vishnu in der Bh. G.

<sup>80</sup> Upp. 68f.; Tod; Vorar. Lit. 84ff.

<sup>81</sup> S. o. Ägypten.

<sup>82</sup> Glasenapp 1940, 281ff.; 1949, 25: so, wie ein Kind denkt. Es handelt sich aber nicht nur um ein Heranwachsen, sondern wesentlich um gesellschaftlichen Kampf.

<sup>83</sup> Upp. 65f.; Glasenapp 1949, 26f.: „Alles philosophische Denken beginnt mit dem Bestreben, die unendliche Fülle der Erscheinungen auf eine begrenzte Zahl von Dingen zurückzuführen.“ Hier ist aber von Philosophie noch keine Rede.

dieter oder jener Gruppen als diese oder jene Lehren aufgestellt wurden, und zwar bei gegenseitiger Polemik. Für solche Polemik war aber im RV und AV noch keine Gelegenheit, denn diese Feuermythologie war ja nur ein Teil der allgemeinen, seit Jahrtausenden nie bestrittenen Magier-Mythologie. Die beiden Priestertypen ließen sich in der Urgemeinschaft gegenseitig leben! Aber in dieser vedischen Zeit des Verfalls der Urgemeinschaft erscheint bereits eine gewisse, freilich noch mythologische Polemik. Der vedische Hauptgott war Indra; es gab damals aber Zweifler, die fragten: Wo ist er? Wer sah ihn je? Und die sagten: Er ist nicht!<sup>88</sup>

Leider erfahren wir von den Priestern in ihren Hymnen nicht ausdrücklich, wer diese Skeptiker waren. Materialisten? Oder Andersgläubige? Gibt es doch schon unter Indianern Menschen, die an diesen oder jenem Gott nicht glauben, und stritten doch gerade zur Zeit des „Veda“ die monotheistischen Juden gegen die Baale der vorjüdischen Stadtstaaten Palästinas. Wenn es nun in einem vedischen Hymnus heißt, daß das in Wirklichkeit nur ein einziger Gott ist, was die Hymnensänger mit vielen Namen: Indra, Agni usw. benennen<sup>89</sup>, so liegt es nahe, anzunehmen, daß die damaligen Indra-Leugner nicht atheistische Materialisten, sondern synkretistische Monotheisten waren, vermutlich śiva- oder viṣṇugläubige Arier, die ihren Glauben der vorarischen Gesellschaft entnommen hatten. Gerade der Zusammenstoß der arischen mit der nichtarischen Gesellschaft und der primitiveren, polytheistischen arischen mit der fast monotheistischen vorarischen Religion hat vermutlich damals den Zweifel auf dem Gebiet der Religion auftauchen lassen, der bald darauf für die Befreiung des indischen Denkens von primitiver Mythologie und Magie wirksam und für den Anfang der Philosophie grundlegend wurde. Hier, im ältesten Literaturdenkmal Indiens, beginnt also bereits das dann Jahrtausende hindurch fortgehende Aufbegehren und Sichdurchsetzen der Massen der vorarischen Völker, der Bauern und Handwerker gegen ihre arische Herrschicht, das man als eine wichtige Form des Klassenkampfes im alten Indien erkennen muß. Wir stehen hier schon kurz vor dem Beginn der Philosophie. Beim Übergang von der militärischen Demokratie zum Staat des 3. Jahrtausends war die Religion als Opium des Volkes organisiert worden. Beim jetzt beginnenden neuerlichen Übergang von Stamm zu Staat in Indien wurde die Philosophie geschaffen. Inzwischen waren die Wissenschaften der Medizin und der Astronomie ein wenig herangewachsen.

Daneben bezeugen diese Texte, so priesterlich sie sind, auch schon an seltenen Stellen den Beginn des Kampfes gewisser Armer gegen die Reichen, und zwar (für uns zunächst am leichtesten sichtbar) der armen Priester gegen die reichen Viehbesitzer vom Schwertadel. Die Priester waren von ihnen abhängig, insofern sie von ihnen für die großen Riten angestellt und bezahlt (man sagte statt dessen schmeichelt: beschenkt) wurden. Und nun beklagten sich hier und da Priester über den Geiz der Großen<sup>90</sup>, während jene monotheistischen Skeptiker den arisch-polytheistischen Hymnensängern vorwarfen, daß sie sich mit ihrem Geschwätz ernährten<sup>91</sup>.

Andererseits gaben diese Priester ganz offen zu, daß sie ihre Hymnen „zimmern“ und dem Gotte senden wie der Wagner seinen Wagen dem Besteller<sup>92</sup>, und ein witziger Kopf unter ihnen hat ein ganzes Lied darüber gedichtet, daß alle Menschen nach

<sup>88</sup> Deussen I, I, 97.

<sup>89</sup> RV I, 164, 46.

<sup>90</sup> Upp. 64.

<sup>91</sup> RV X, 82, 7; Deussen I, I, 139.

<sup>92</sup> RV I, 130, 6; 61, 4.



Gold streben: Der Wagner wünscht sich Radbruch, der Arzt Beinbruch, der Schmied wünscht sich einen Reichen; er selber als Dichter, sein Vater als Arzt und sogar die Mutter mit ihrem Mahlstein, alle streben nach Gut wie der Frosch nach dem Sumpf und Gott Indra nach dem rituellen Rauschtrank<sup>90</sup>. Der Zynismus dieses priesterlichen Dichters zeigt deutlich die Zersetzung der alt-arischen Urgemeinschaft in dieser Periode. Dieses freche Lied wurde ja als Hymnus mit in die kanonische Sammlung des RV aufgenommen<sup>91</sup>; so weit ging die Anmaßung der Priester, die jedes ihrer Werke für inspiriert und autoritativ erklärten, wurde ihr Ritualismus doch noch – trotz solcher Streitigkeiten – vom Schwertadel unterstützt, so daß diese Magier sich dem Volk als unentbehrlich hinstellen konnten.

Ihre Gegner, die monotheistischen Mystiker, dagegen steckten schon damals in einem merkwürdigen Pessimismus, der in gewissem Sinne an das Erbe aus den vergangenen Jahrhunderten der älteren Sklavenhalter anknüpfen konnte. Während die noch in Gentilgesellschaft lebenden Hymnensänger alt-arischen Stils den Schöpfergott dem Volke naiv nach dem Bild des Schmieds oder des Zimmermanns ausmalten<sup>92</sup>, erklärten die aus dem Despotismus des 3. Jahrtausends herzuleitenden (oben erschlossenen) Skeptiker damals den Schöpfer für unerkennbar<sup>93</sup>. Diese Kreise glaubten eben weder an die primitive Magie noch an die naive Mythologie der Stämme der vedischen Priester. Dieser Kampf läßt sich von da an durch viele Jahrhunderte indischer Geschichte verfolgen und beeinflußte weitgehend die Entwicklung der Philosophie. Im großen Ganzen wurden die vedischen Brahmanen mit dem Ritualismus der arisch-aristokratischen Stammespriester von den puränischen oder Tempelbrahmanen der mystischen Siva- oder višnuitischen Religionen der Pan- und Monotheisten, d. h. von den Ideologen der vorarischen Despotien, bis heute immer weiter zurückgedrängt und in den verschiedensten Formen bekämpft. Siva- und Višnukulte sieht man heute überall, aber Brahmanen mit vedischem Ritualismus kann man nur noch in wenigen Winkeln Indiens ihren Kult ausüben sehen.

Als geistiger Höhepunkt der vedischen Spekulation gilt den bürgerlichen Indien-Historikern ein kosmogonischer Hymnus solcher Monisten<sup>94</sup>. Im Anfang – heißt es da – war weder Seiendes noch Nichtseiendes (wobei sich wohl niemand etwas denken kann oder soll), Finsternis war von Finsternis umhüllt, das Eine atmete ohne Hauch (ein Paradoxon, das die ursprüngliche Existenz des von den Physiologen damals, in älteren und jüngeren Zeiten, hervorgehobenen Atem-Windes leugnete). Das Eine wurde durch Glut der Askese geboren (das unfaßbare Eine wurde wie ein Ei ausgebrütet durch das tapas, die Glut, die die Magier bei ihrer schamanistischen Trance<sup>95</sup> in sich empfanden, ohne daß hier ein Asket, ein Schöpfergott erwähnt würde). Daraus entsprang Liebe (Verlangen). So fanden Weise den Zusammenhang von Nichtseiendem und Seiendem usw. auf.

Es liegt nahe, hier an den kosmogonischen Eros bei Hesiod zu denken; Zeugen und Schöpfung werden zusammengebracht. Man kann aber auch dies mystische Dunkel mit jener Uitoto-Kosmogonie vergleichen.

Kosmogonie

<sup>90</sup> RV IX, 112; übersetzt und besprochen von Deussen I, 1, 98; Upp. 64.

<sup>91</sup> In Form eines kultischen Liedes (Pavamāna-Lied), aber keine Nachricht, ob wirklich kultisch verwendet.

<sup>92</sup> RV X, 81; 72.

<sup>93</sup> RV X, 82; 129.

<sup>94</sup> RV X, 129; Glasenapp 1949, 29.

<sup>95</sup> Über tapas: Eliade 369 ff.

Der Mystiker schließt sein Lied damit, daß selbst die Götter als Geschöpfe über die Schöpfung nichts wissen können, allenfalls der Eine, der sie geschaffen hat, oder auch nicht geschaffen hat; der kennt sie, oder er kennt sie auch nicht.

Weiter ließ sich die fromme Skepsis damals nicht treiben, deren Träger wir wohl wieder in den Adelskreisen jener den Ariern unterlegenen Vorarier suchen müssen, die die Welt wanken spürten, weil ihre gesellschaftliche Stellung bedroht war. Sie hatten aber (wie diese Stellen andeuten) offenbar unter vedischen Priestern schon so viel Anhang gefunden (sie ließen sie als die Siegreichen, also offensichtlich magisch Stärkeren vermutlich für sich Opfer vollziehen), daß ihr Denken und Fühlen in den RV eindringen konnte. Damit begann der bis heute fortgehende Prozeß der Ausbildung des Hinduismus. Schon Primitive wie die Aasur übernehmen Kulte der früheren Bewohner ihres Gebietes. Noch heute kann man in Chota Nāgpur Hindus beobachten, die Munda-Kulte übernommen haben<sup>85</sup>.

Rufen, Denken,  
Atmen

Unter den vielen vedischen Kosmogonien ist eine der für die spätere Philosophie als mythologische Voraussetzung geschichtlich wichtigsten der verhältnismäßig späte Hymnus, der die Göttin der Rede als Schöpferin und Lebenskraft des Alls hinstellt<sup>86</sup>: Aus dem Meer entsprungen, gebar<sup>87</sup> sie den Urvater. Wie der Wind alles durchwehnd, schafft<sup>88</sup> sie alle Welten (jedes Ding wird erst durch seinen Namen!). Hier verherrlicht der Hymnensänger und Zauberer die Rede, sein „Handwerkzeug“ zum Zaubern und Veranstellen der Riten, als Demiurg, analog der altägyptischen Kosmogonie, in der die Priester von dem Befehlen des Pharao ausgegangen waren. Es ist das älteste priesterlich-naïve Zeugnis der später weit getriebenen indischen Logos-Spekulation.

In Ägypten hatten die Priester dem befehlenden Reden das beschließende Denken vorangestellt. Im vedischen Indien steht entsprechend neben diesem Loblied auf die Rede eines auf das vergöttlichte Denken<sup>89</sup>, insbesondere das des Priesters. Es wird gepriesen als das unsterbliche Licht im Menschen, durch das die Priester opfern und debattieren und ohno das keine Hand sich regt. Es ist die Nabe des Rades der Veden, der Lenker der Menschen und der Geist, der im Traume den Leib verläßt (eine Vorstellung primitiver schamanistischer Dualisten).

Daneben steht endlich ein vedischer Hymnus (der wohl auf medizinisches Denken zurückgeht) auf den Atem und Wind<sup>90</sup>, den Herrn des Alls, den Allbelebter, der selbst im Schlafenden nie schläft usw. — Wir stehen hier wiederum an der Schwelle der Philosophie, denn um den Rang dieser drei Kräfte im Menschen entbrannte bald danach ein nicht mehr mythologischer Kampf: Ist für den Menschen der Atem als materielle Lebenskraft wichtiger, oder Denken, oder Reden? An dieser Frage (frei-

<sup>85</sup> Eit. 39, 120 ff., 216; Konow, St., *The Aryan Gods and the Mitanni People*, Kristiania 1921, 24 f.; Śambara im RV vermutlich vorarisch (vgl. Krishna 176). Ein Mythos wie der vom Affen Vśhākapi im RV kann nicht arisch sein (Ruben DLZ 74, 1953, 139).

<sup>86</sup> X, 125; übers. von Deussen I, 1, 146; nach Glasenapp 1940, 161, wäre dies shaktistisch.

<sup>87</sup> Suve: 7.

<sup>88</sup> Ābrahamāṇā, Deussen I, 1, 143; anpackend. PW: betretend; Geldner: alle Welten erfassend; aber s. u. Uddālaka: *vācārambhagam*.

<sup>89</sup> Vāj. Samh. 34, 1–6; Dandekar a. a. O. 53; Glasenapp 1940, 285; Oldenberg, H., *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919, 69.

<sup>90</sup> AV XI, 4; Deussen I, 1, 361 ff.; Dandekar a. a. O. 68 f. Im RV X, 117, 7 ist der redende Brahma-Priester als erfolgreicher als der nicht redende (d. h. bloß denkende? s. u. Kap. 7, Anm. 44) hingestellt, der aktive Mensch als erfolgreicher als der inaktive.



lich nicht nur an ihr!) schieden sich bald die Geister der Materialisten und Idealisten. Wir haben aber keinerlei Anhaltspunkt dafür, daß die vedischen Priester sich damals schon wegen solcher Fragen bekämpft hätten. Bald nach dieser Zeit freilich begannen derartige Disputationen um eben diese Begriffe, und damit begann dann Philosophie, während es sich hier noch um Mythologie der Stufe der Urgemeinde, freilich der verfallenden, handelt.

Der Fächausdruck für „denken“, der hier verwendet ist, bedeutet genauer das Vermögen der Intuition des Magiers und Hymnendichters; es wird als das wahre Auge, ihr wahres Sehen beschrieben<sup>101</sup>: Von diesem alten Text an bis in die spätesten Zeiten haben die Inder solche Intuition als ein überragendes direktes Sehen, wie es die Yogis treiben, aufgefaßt<sup>102</sup>, ein Hellsehen. Als sein Sitz im Leibe galt ihnen das Herz<sup>103</sup>. Diese Schau gelingt dem Priester kraft seines Willens<sup>104</sup> (wir würden hinzufügen: zur Konzentration). Wie nach der Priesterlehre alles geschieht, was dieser oder jener Gott „will“, so haben auch die Priester Willen, sie können wünschen, wie es noch in unseren Märchen heißt, ein uralter Wunschtraum des Magiers. So ist auch die Psychologie dieser vedischen Inder, soweit sie sich in der Sprache der Hymnen ausdrückt, bezeichnend für ihr Magiertum, ebenso wie die Medizin und die anderen Gebiete des geistigen Lebens. Wie die Krankheiten und die Gestirne, das Feuer und das All, so leben auch die geistigen Fähigkeiten, das Denken, das Reden und das Atmen. Ja, der Priester verehrt sein Denken als eine Art Hilfsgeist<sup>105</sup>. In ähnlicher Weise verehrt noch heute ein Batak, ein Primitiver von Sumatra, seinen tondi, seine Seele, sein Wollen mit Opfern und erzählt Legenden, wie der tondi manchmal anders will, als dem Menschen selber vernünftig erscheint, er will z. B. manchmal stehlen...<sup>106</sup> Erschrickt man plötzlich, so opfert man seinem tondi, damit er einen nicht verlasse, er kann ja auch im Traume fortwandern<sup>107</sup>. Über solche Primitivität waren die vedischen Inder kaum hinaus! Und auch in der späteren, voll entwickelten idealistischen Philosophie blieben als starke religiöse Reste solche Vorstellungen wie die vom Hellsehen der Yogis als Quelle wahrer „Erkenntnis“, der magischen, zur Erlösung führenden Macht des „Wissens“ der Wahrheit, der magischen Kausalität<sup>108</sup> im Weltall usw. Nur der Materialismus machte sich von all solchem Aberglauben frei, eine Kühnheit, die man kaum hoch genug einschätzen kann.

<sup>101</sup> Dandekar a. a. O. 34.

<sup>102</sup> Ruben, Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen, OLZ XXXII, 8/9, 1929, 618 ff.

<sup>103</sup> Dandekar a. a. O. 51.

<sup>104</sup> Ebd. 64.

<sup>105</sup> Glasenapp 1940, 285; vgl. später die vidyā als Hilfsgeist der vidyādharas.

<sup>106</sup> Warnock, J., Die Religion der Batak, Göttingen/Leipzig 1909, 51f. Mag auch manche Vorstellung der Batak von Indern beeinflußt sein (Eliade 312), so doch kaum die hier angeführte.

<sup>107</sup> Warnock 55, 57; vgl. die südamerikanische Abart des „panischen Schreckens“: Tiahuanaco 164.

<sup>108</sup> Vgl. Glasenapp 1949, 28 f.: *rita* regiert als unpersönliches Gesetz die Welt.

## 7. Magie der Brāhmaṇas, Beginn des eisenzeitlichen primitiven Sklavenhaltertums

Eisenzeit

Die Eisenzeit, d. h. die massenhafte Verwendung des Eisens für Werkzeuge, begann in Vorderasien kurz vor dem Jahre 1000 v. u. Z. Von da muß sie um schätzungsweise etwa 800 v. u. Z. bis nach Indien gelangt sein. Dafür spricht die Form des Blasebalgs. In Ägypten hat man nämlich um 1500 v. u. Z. noch für Bronze- und Eisen-Blasebalg verwendet, der aus zwei Holzschalen besteht, die mit einem Leder überzogen sind, das ein Loch hat. Der Arbeitende tritt mit der Ferse auf das Loch im Leder, schließt es dadurch und preßt die Luft aus der Holzschale durch ein Rohr ins Feuer. Er hebt seine Ferse und hebt gleichzeitig das Leder durch einen Strick in jeder Hand nach oben, so daß neue Luft in die Holzschale eintritt, dann senkt er die Ferse wieder. Durch abwechselndes Treten beider Füße erzielt er einen gleichmäßigen Luftstrom.

Die primitiven Eisenschmiede von Chota-Nagpur, die Männer des Stammes der Asur, verwenden noch heute diesen Blasebalg, nur haben sie eine Verbesserung angebracht: Sie haben zwei federnde Äste neben jeder Holzschale in den Boden gesteckt, die mit ihren Stricken das Leder heben. Der verbesserte Blasebalg der Eisenschmiede Indiens ist also aus dem der Bronzeschmiede des Vorderen Orients entstanden<sup>1</sup>.

Das Eisen wird als „schwarzes Erz“ (Erz = Kupfer, Bronze) zuerst in den „Brāhmaṇas“ Indiens erwähnt. Dies sind umfangreiche Prosaschriften der Brahmanen, der indischen Priesterkaste, die sich damals herausgebildet hatte, im „Rgveda“ aber noch keine Rolle spielte. Die „Brāhmaṇas“ sind ritualistische Werke und enthalten nicht so sehr praktische Anweisungen, wie die inzwischen sehr kompliziert gewordenen Opfer auszuführen seien, als Ausdeutungen des geheimnisvollen Sinnes der verschiedenen Handgriffe und Zaubersprüche, die der Magier kennen mußte, wenn seine Riten den gewünschten Zweck erfolgreich herbeiführen sollten. Die „Brāhmaṇas“ wurden damals noch nicht niedergeschrieben, sondern mündlich gelehrt und durch Jahrhunderte hindurch überliefert. Sie gehören zu gewissen Schulen vedischer Priester und zugleich zu verschiedenen Veden, d. h., die des „Rgveda“ sind anders als die des „Sāmaveda“ usw. Die genaue Chronologie dieser Texte steht durchaus noch nicht fest. Es scheint, als wenn gewisse Hymnen des „Atharvaveda“, ja vielleicht sogar dieser oder jener Hymnus des „Rgveda“ nicht älter als die ältesten Teile der „Brāhmaṇas“ sind. Man hüte sich also vor starrer Abtrennung der Literaturen und der in ihnen widerspiegelten Perioden der altindischen Geschichte. Wir kennen auch die Entstehungsgeschichte dieser Texte noch nicht. Sie sind nicht etwa einheitliche Werke je eines Verfassers. Sie nennen vielmehr eine ganze Reihe von damals berühmten Lehrern und Opfern als Autoritäten. Die Brahmanenkaste hatte offenbar damals schon die Absicht, sowohl die Hymnensammlungen des „Rgveda“ usw. wie auch die dieser Prosaschriften als ewige Wahrheiten erscheinen zu lassen, und hat daher sorgfältig alle Spuren, die auf die historische Entstehung dieser literarischen Werke hindeuten könnten, verwischt.

Trotzdem ist die Periode der Brāhmaṇas eine andere als die der rgvedischen Hymnen. Von jetzt an wurden solche Hymnen grundsätzlich nicht mehr gedichtet. Die vedische Religion erstarrte. Und auch die Sprache der „Brāhmaṇas“ ist eine andere als

<sup>1</sup> Eia. 152, 12 f.



die des „Rgveda“, sie ist praktisch dem klassischen Sanskrit schon sehr ähnlich, wenn auch an Formenreichtum lebendiger als diese. Sie ist eine neue Literatursprache, die aus der lebenden Sprache abgezweigt ist. Man setzt diese Periode schätzungsweise um 800 v. u. Z. etwa an. Archäologische Zeugnisse für sie fehlen noch.

Für die Geschichte Indiens war diese Periode ungemein wichtig. Diese Prosatexte gehören, wie die angeführten Ortsnamen zeigen, ins Gangestal, nicht mehr ins Panjab wie der „Rgveda“. Arische Priester sind also inzwischen weit nach Osten gewandert, in der Begleitung von Kshatriyas, den Adligen der Kriegerkaste, und rājas, Königen, die zweifellos auch Bauern ihrer arischen Stämme in gewissem Umfang mitgenommen haben.

Über diese Ostwanderung haben wir nur ein einziges wirkliches Zeugnis in einem „Brähmagas“<sup>2</sup>: Der König Māthava aus dem Stamm der Videgha wanderte nach Osten, ausgehend von der Sarasvatī im Westen des Gangestales, bis über die Sadānīrā, die man mit dem Gandak ungefähr in der Mitte des Gangestales identifiziert. Es heißt da, daß dieses Land gar zu unkultiviert und gar zu naß war, d. h. noch allzuwenig in Bebauung genommen war.

Dennach kann man sich die Besonderheit dieser Periode in folgender Weise vorstellen: Die Einführung der Eisenschmiedekunst bedeutete zweifellos, daß damals erst die Rodung der Djangel des Gangestales ernsthaft in Angriff genommen werden konnte. Vorher hatte im Industal, das mehr Steppencharakter hat, die primitive Sklavenhaltergesellschaft des 3. Jahrtausends v. u. Z. geblüht, aber im Gangestal haben anscheinend nur Munda-Stämme auf den verschiedenen Stufen der Jäger und Sammler ohne und mit Pfeil und Bogen und Pflanzter gewohnt, die wie die Stämme in Chota Nagpur heute noch ihre kleinen Felder in Brandrodungen anlegten. Das Roden war mit Steinbeilen (wir kennen die vielen Schulter-, Walzen- und Vierkantbeile dieser neolithischen Stufe im Gangestal) nur in sehr begrenztem Umfang möglich. Und als Ackergerät hatten sie vermutlich nichts Besseres als hölzerne Kratzer, gekrümmte Äste. Man streute den Samen, meist Hirse und Reis, in die Rodungsasche oder im nächsten Jahr auf die Erde und kratzte sie ein wenig unter den Erdboden. Diese primitive Feldbestellung kann man heute noch bei den Nāgas in Assam beobachten oder bei den Kharias auf den Berghöhen Chota Nagpurs. Die Kupfer- und Bronzekunst hat diesen Djangelrodern nichts genützt und sie wohl nicht erreicht. Aber das Eisen bedeutete ihnen eiserne Äxte, Hacken und Pflugscharspitzen.

Eisenerne Äxte sind ungleich wirksamer als steinerne. Die breite Hacke, die heute bei den Mundastämmen üblich ist, erlaubte ihnen den Bewässerungsanbau von Reis. Mit ihr heben sie die Erde für die Einfassung der Reisfelder aus und bearbeiten den Boden. Der Ertrag dieser bewässerten Reisfelder gegenüber denen mit Trockenreis aber beträgt ein Vielfaches. Bei den bewässerten Feldern also wurden diese Stämme sicher erst wirklich sesshaft (wenn sie auch in ihrer Tradition noch von vielen Wanderungen erzählen: die erfolgten aus politischen Gründen, sie hatten ihre Rodungen stärkeren Feinden abzutreten). Die Einführung des Eisens war sicher eine Revolution für die Landwirtschaft des Gangestales, und die fällt in die Zeit der einwandernden Arier, wobei freilich nicht belegt werden kann, daß gerade sie die Eisenschmiedekunst nach dem Gangestal gebracht haben.

<sup>2</sup> Sat. Br. IV, 1, 10; Lassen a. a. O. I, 645; Cambridge History of India I, 122; 317. Das Satapathabrähmana ist Übersetzer von Eggeling in den SBE 12, 26 usw.

Die heutigen primitivsten Eisenschmiede Indiens sind nämlich Vorariet aus den Mundastämmen der Asur und Agaria. Die Asur haben noch heute keine Hacken, sondern machen sich eiserne Kratzer und bauen Hirse und Reis nur in unbewässerten Djangelrodungen an. Sie bearbeiten also das Eisen, aber sind in ihrer eigenen Landwirtschaft, die als Nebenberuf neben dem Schmieden nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt, konservativ geblieben. Demnach möchte man annehmen, daß das Eisenschmieden von Vorarietern ins Gangestal gebracht ist, die arischen Bauern, Krieger und Priester ihnen aber auf dem Fuße folgten.

Arbeitsteilung

Es ist anzunehmen, daß andere vorarische Eisenschmiede nicht wie die konservativen Asur und Agaria in die Berge Chota Nagpurs flüchteten, sondern im Gangestal blieben und so die Berufskaste der Lohar, der Hindu-Eisenschmiede, bildeten. Die eindringenden Arier haben ja die vorgefundene Djangelbevölkerung zweifellos nicht ausgerötet, sondern die Reishauern geschont, verstanden sie selber doch einstweilen nicht, den Reis anzubauen, weder in trockenen noch in bewässerten Feldern. Die pflanzerischen Djangelstämme wurden also, sesshaft wie sie waren, zu Hindu-Bauern-Berufskasten, gaben ihre alten Götter, Priester und manche Sitten auf und erkannten die Brahmanen als ihre neuen Priester an, unterwarfen sich den arischen Königen und zahlten ihnen Tribut.

Die arischen Bauern waren sicher der einheimischen vorarischen Bevölkerung gegenüber zahlenmäßig nicht erheblich überlegen und bildeten teils eigene bäuerliche Berufskasten, teils gingen sie in der Vorbevölkerung auf. Ähnlich wird es den Handwerkern, ja auch adligen Kriegern und sogar Fürsten gegangen sein. Andere vorarische Stämme aber ergriffen ein Handwerk, wie man es in den letzten Zeiten noch in Chota Nagpur sehen kann, wo Stämme zu Berufskasten von etwa Bambusarbeitern oder Musikern wurden. In dieser Periode des Anfangs des Eisenschmiedens stieg eben die Produktion nicht nur in der Landwirtschaft, sondern auch im Handwerk; die Teilung der Arbeit in verschiedene Berufskasten ist dafür bezeichnend. Die Berufskasten andererseits behielten Züge der Gentilgesellschaft bei; die Mitglieder einer solchen Berufskaste halten sich für Abkömmlinge desselben Ahnenpaares, wie es auch die in totemistischer Klanorganisation lebenden Mundastämme tun und sicher schon vor der Ankunft der Arier taten. Die Berufskaste hat ferner ihren Pandit, ihren Kastenrat, der dem Dorfrat der ugersellschaftlichen Dorfgemeinde entspricht. Die Kaste hat ihre Endo- und Exogamieregeln, ihre Speisetabus usw. ganz ähnlich wie die alten Djangelstämme.

Klassen-  
gegensätze

In den „Brāhmanas“, in denen die weitgehende Arbeitsteilung sich in einer Fülle von Handwerkerbezeichnungen widerspiegelt, zeigen sich auch deutliche Anzeichen scharfer Klassenkämpfe<sup>3</sup>. Es ist an mehreren Stellen von der Feindschaft zwischen Bauern und ihren Fürsten die Rede, zwar nicht in wörtlich verwertbaren historischen Angaben, aber in Drohungen der Brahmanen gegen die Fürsten. Dies ist ja eine ausgesprochene Priesterliteratur, und dementsprechend erfahren wir wenig über das arbeitende Volk, viel dagegen über die Ausbeuter, und zwar über die Priester sowohl wie über die Fürsten.

Diese beiden Gesellschaftsschichten hielten im allgemeinen zusammen und teilten das jetzt sehr groß werdende Mehrprodukt der Bauern und Handwerker unter sich; der Fürst zog es als Naturalsteuer ein und gab einen Teil davon an die Priester als „Geschenk“ für die Opfer, die sie für den Fürsten vollzogen. Die Brahmanen bauten

<sup>3</sup> Macdonell-Keith, *Vedic Index* I, 224f. Anm. 13 und 16.



eben deswegen die Riten jetzt in der phantastischsten Weise aus, dehnten manche Opfer auf ein ganzes Jahr aus, beschäftigten dabei ganze Stämme von Priestern mit verwickelter Arbeitsteilung und mästeten sich auf Kosten des Volkes.

Daneben aber gab es Brahmanen, die teils freiwillig als Asketen, teils unfreiwillig durch den „Geiz“ der Großen, wegen des Konkurrenzkampfes und des Überangebotes an Opferpriestern geradezu hungerten. Zwischen ihnen und dem Schwertadel bestanden dementsprechend mehr oder minder scharfe Spannungen. Da betonte in einem „Brähmana“ ein Brahmane<sup>4</sup>, man solle sich nicht mästen, das sei nicht schön, nicht recht, man solle nur morgens und abends essen; weder Götter noch Tiere überschritten diese Gebote Gottes, nur Menschen. Ein anderer stellte verbittert fest<sup>5</sup>, daß sich die Reichen alle Sünden beim Erwerben ihres Reichtums erlauben könnten, da sie sie später durch reiche Riten von Brahmanen wieder abwaschen lassen könnten.

Die Fürsten brauchten die Brahmanen als ideologische Stützen ihrer Macht, aber manchmal wurden die Brahmanen ihnen selber lästig, wenn sie nämlich von ihnen allzuviel verlangten. So widersetzte sich ein berühmter legendärer König, Janaka, einer der Nachfolger jenes Māhava aus dem Videha-Volk, seinen Brahmanen, als sie zum Vollzug eines Ritus von ihm Inzest mit seiner eigenen Mutter und Schwester verlangten<sup>6</sup>. Manche Fürsten versuchten anscheinend sogar ohne Brahmanen auszukommen; zumindest drohten die Brahmanen ihnen: die Götter weigerten sich, ein Opfer eines Fürsten anzunehmen, der keinen Hofpriester unterhalte; ein beleidigter Hofpriester könne mit seiner magischen Macht einen solchen Fürsten aus seinem Reich stoßen<sup>7</sup>. Bis in die spätesten Zeiten haben die Hofpriester sich in die Politik einzumischen und die geistlichen Leiter der Könige in allen Angelegenheiten zu werden bemüht.

Bis heute gibt es in Indien aber auch jene armen, asketischen Brahmanen, die die Fürsten fördern, weil sie dem Volk ein Leben in völliger Eigentumslosigkeit und Armut vorleben. Je asketischer, um so gefährlicher soll ihre magische Macht sein. In einem „Brähmana“ wird erzählt: Einer von ihnen, Cyavana, war gebrechlich und sah wie ein Gespenst aus. Ein Fürst Saryāta aber „wanderte mit seinem Volk“ dorthin und ließ sich dort als sein Nachbar nieder. Seine Knaben hielten den Gebrechlichen und Gespensterhaften für unnütz<sup>8</sup> und bewarfen ihn mit Erdklumpen. Da ward er auf Saryātas Angehörige zornig und verhängte Uneinigkeit über sie. Der Vater kämpfte mit dem Sohne, der Bruder mit dem Bruder. Saryāta sprach: „Was habe ich getan, daß mir dies zugestoßen ist?“ Er ließ die Kuhhirten und die Schafhirten zusammenrufen, redete zu ihnen und sprach: „Wer von euch hat hier heute etwas gesehen?“ Sie sagten: „Hier liegt nur ein gebrechlicher Mann, der sieht aus wie ein Gespenst. Die Knaben haben ihn für unnütz gehalten und ihn mit Erdklumpen beworfen.“ Da wußte er: „Das ist sicher Cyavana.“ Er schierte seinen Wagen an, nahm seine Tochter Sukanyā mit sich und fuhr weg. Er begab sich dorthin, wo sich der Asket befand. Er sagte: „Wir neigen uns vor dir, Asket! Ohne es zu wissen, habe ich dich verletzt. Dieses Mädchen ist Sukanyā. Mit ihr leiste ich dir Genugtuung. Dafür

<sup>4</sup> Sat. Br. II. 4, 2, 6; übers. Deussen I, 1, 193.

<sup>5</sup> Keith, B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Or. Ser. 31/2, 1925, 477 Anm. 5.

<sup>6</sup> Ebd. 476 Anm. 5. gosava.

<sup>7</sup> Ait. Br. 8, 24; übers. v. Keith, B., *Rig Veda Brāhmanas*, Harv. Or. Ser. 25, 1920.

<sup>8</sup> grāneṣa.

<sup>9</sup> anarthyā.

lasse mein Volk wieder einig werden.' Und von da ab ward sein Volk wieder einig. Sogleich aber machte sich Śaryāta wieder auf den Weg, um jenen ja nicht ein zweites Mal zu verletzen"<sup>10</sup>.

Dieser Herr, Häuptling, Fürst ist noch ziemlich nomadenhaft; Viehherden blieben noch lange Zeiten der Hauptreichtum des arischen Adels. Aber einige halbasketische Brahmanen, die manchmal in kleinen Kolonien im Djangel lebten, brauchten ein wenig Vieh zum Leben und u. a. für die Milch ihrer Opfer. Da kam es dann vor, daß habgierige Fürsten sie ihnen raubten. Dann verfluchten die Brahmanen sie, und manchmal siegten sie im Kampf, wenigstens der Legende des Paraśurāma nach, deren älteste Form in einem „Brähmaṇa“ erzählt ist<sup>11</sup>.

Neben den Konkurrenzkämpfen der Brahmanenpriester untereinander ist aber der gegen die Ärzte zu erwähnen: Ein solcher wird als unrein bezeichnet. Die Brahmanen behaupteten dagegen, durch ihre bloße Anwesenheit gegen die bösen Geister, die Erreger der Krankheiten, wirken zu können. Ein Arzt soll also, verlangten sie, wenn er zu einem Kranken geht, einen Brahmanen hinzuziehen, denn ein Drittel aller Heilkraft ruht im Brahmanen<sup>12</sup>.

Diese kurze Stelle der Polemik brahmanischer Priester gegen den Arzt ist als Zeugnis eines der frühesten Kämpfe der Religion gegen aufkeimende wissenschaftliche Auffassungen stark hervorzuheben. War der Priester in der Urgemeinschaft noch zugleich Arzt, Mediziner, Zauberer gewesen, so spielte in der klassischen altindischen Medizin des Caraka (s. u. Kap. 21) Religion und Magie nur eine sehr geringe Rolle. In den „Brähmaṇas“ also hatte sich der Arzt bereits vom Priester gelöst, die Medizin begann, sich vom allgemeinen, religiös-wissenschaftlichen Grübeln und Denken abzuwenden.

Despotismus

Die Arbeitsteilung hatte also am Anfang der Eisenzeit in Indien zu antagonistischen Klassen geführt, so daß die Ausbildung eines staatlichen Machtapparates zum Schutz des Eigentums der Ausbeuter notwendig wurde. Dieser konnte nur die Form des primitiven Sklavenhalterstaates asiatischer despotischer Form annehmen. Er mußte notwendig in ähnlicher Form auftreten wie der Staat im Indusal im 3. Jahrtausend v. u. Z. Die indische Natur setzte sich also jetzt nach dem Einbruch der Arier und dem Zusammenbruch ihrer Urgemeinschaft wieder durch. Der Fürst, bisher vedischer Stammeshäuptling, Viehherdenbesitzer und Führer auf der Wanderung und bei der Landnahme, wurde zum orientalischen Despoten.

Bisher waren die Dörfer verstreute Rodungen in den weiten Djangeln. Besonders in der Regenzeit war ein Verkehr zwischen ihnen kaum möglich; er war aber auch wenig erwünscht, denn die Dörfer waren im großen ganzen autark, Warenverkehr entwickelte sich gerade jetzt erst mit der wachsenden Teilung der Arbeit. Nun mußte also, das erforderte die steigende Produktion, der Handelsverkehr gefördert werden, die Dörfer mußten aus ihrer Isolierung heraustreten. Hatten sie sich bisher im Djangel versteckt, waren sie nur durch schmale Djangelpfade verbunden, die lediglich Kennern bekannt waren und ständig wieder zuwucherten, so daß jeder Primitive

<sup>10</sup> Hertel, J., Indische Märchen, Jena 1925, 21 (vgl. Winternitz I, 390f., Peuzer, The Ocean of Story, London 1928, IV, 14).

<sup>11</sup> Lassen a. a. O. I, 711, Anm. 1; Bloomfield, M., The Atharvaveda and the Gopatha-brāhmaṇa, Grundriß d. indo-ar. Phil. II, 1, b, 1899 § 54. Vgl. AV V, 18.

<sup>12</sup> Weber, A., Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brähmaṇa und Sūtra. Indische Studien X, Leipzig 1868, 64f. Vgl. Kane (s. o. A. 57 Kap. 2) II, 1, 89: Arzt als Mischkaste von Brahmane mit Kshatriya-frau.



in Chota Nagpur ständig ein Beil bei sich trug, wie es dort noch heute üblich ist, so mußten jetzt Straßen gebaut werden.

Hatte die Dorfgemeinde früher kaum etwas für die Bewässerung der kleinen Felder getan, allenfalls hier und da einen Teich ausgehoben, der das Regenwasser aufhielt und damit den Spiegel des Grundwassers in der trockenen Zeit etwas hoch hielt, so erforderte der Fortschritt jetzt größere Bewässerungsanlagen, als sie ein einzelnes Dorf bauen konnte. Gab es früher im Dorf neben dem häuslichen Spinnen und Weben nur wenige Handwerker, vielleicht einen Töpfer und Zimmermann, jetzt einen Schmied, so war mit besseren Instrumenten die Möglichkeit für verfeinertes Handwerk, für Wagenbau, Goldschmiederei, Luxustöpferei und -weberei gegeben. Aber für die bot das Dorf keinen Markt.

Also entstand und wuchs der Markt in der Stadt, d. h. am Hof des Despoten. Der wird in seinem hölzernen Palast noch primitiv genug gelebt haben, wenigstens scheinen steinerne Paläste nach Tradition und nach Ausweis der Archäologie erst Jahrhunderte später aufgekommen zu sein, aber er forderte samt seiner Umgebung an adligen Kriegerern, Beamten und Priestern und seinem Harem doch ein möglichst luxuriöses Leben und förderte das Handwerk.

War früher der Lenker des Dorfes ein verbeamteter Dorfschulze (er stammt bei den Mundas nicht immer aus einem bestimmten Totem-Klan, der schon ein wenig privilegiert sein kann)<sup>13</sup>, so entwickelte sich daraus jetzt der Despot<sup>14</sup>, der für die öffentlichen Arbeiten einerseits, für den Schutz des Eigentums bei beginnenden Klassenkämpfen andererseits zu sorgen hatte. Er war Despot, weil bei dem niedrigen Stand der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Entwicklung der Dörfer keine bessere Herrschaftsform möglich war, weil aber andererseits mit dem Steigen der Produktivkräfte ein Herrscher nötig war, um den Fortschritt der gesellschaftlichen Produktion sicherzustellen. In den Brähmanas finden sich dementsprechend ätiologische Legenden darüber, daß Menschen wie Götter ihre Könige haben, wenn sie aber keinen haben, sich einen wählen müssen<sup>15</sup>.

Mit den beginnenden Klassenkämpfen aber hängt es zusammen, daß in den „Brähmanas“ die für Indien bezeichnende Kastenordnung ihre Rolle zu spielen beginnt; im „Rgveda“ sind die vier Kasten nur ein einziges Mal in einer der jüngsten Hymnen erwähnt, und zwar wird dort erzählt, wie die Brahmanen aus dem Munde, die Krieger<sup>16</sup> aus den Armen, die Vaiśya (vermutlich die freien Bauern und Handwerker) aus den Schenkeln, die Sūdras (die „unreinen“) aber aus den Füßen des von den Göttern bei der Welterschöpfung geopfertem Urriesen hervorgingen<sup>17</sup>. Diese vier Kasten sind keine Klassen, denn z. B. unter den Sūdras gab es reiche Besitzer von Viehherden, sie sind also vermutlich größtenteils Bauern und Hirten der vorarischen Bevölkerung gewesen. Die anderen drei Kasten aber gehen auf indo-iranische Stände zurück. Diese Lehre von den vier Kasten, die bis heute für die Hindus bezeichnend geblieben ist und erst jetzt in den Fabriken, Plantagen und Elendsvierteln der Arbeiter Indiens zu zerfallen beginnt, ist also keine richtige Widerspiegelung der indischen Klassenverhältnisse, sondern ist eine priesterliche Lehre zur Verschleierung

Kastenordnung

<sup>13</sup> Eis. 31 f.

<sup>14</sup> Engels AD 218 f.

<sup>15</sup> Keith a. a. O. 481.

<sup>16</sup> rājanya.

<sup>17</sup> RV X, 90, 9. o. Ymir (Deussen I, 1, 150 ff.).

der Klassenverhältnisse, ein Versuch, den Antagonismus der Klassen zu verdecken und eine Harmonie der Klassen vorzutäuschen.

Diese lügnerische Lehre stellt die Brahmanen, die Priester und Lehrer, als oberste Kaste, als tonangebenden, die Gesellschaft und die Natur lenkenden Stand von Magiern hin; sie dient dazu, dem Priesterstand seine Privilegien, sein Monopol an Opfern und an der Lehrtätigkeit und damit seinen Anteil am Mehrprodukt der Bauern und Handwerker zu sichern. Mit unmenschlichem Zynismus erklärt ein Brahmane in einem „Brāhmaṇa“, daß der 3. Stand von den beiden ersten Kasten „zu verzehren“ (d. h., daß er ihnen Tribute schuldet) und nach Belieben auszubeuten ist. Der 4. Stand ist gar „der Diener der anderen (in erster Linie der Brahmanen), nach Belieben zur Arbeit anzutreiben, nach Belieben zu töten“<sup>18</sup>.

Aber diese unmenschlich anmaßenden Brahmanen zeigten sich manchmal wieder überraschend „aufgeklärt“ und erzählten z. B. in demselben „Brāhmaṇa“<sup>19</sup>, daß sie einst einen Sohn einer Sklavin, der mit Kastenbrahmanen zusammen opfern wollte, zwar zunächst in die Wüste trieben, wo er verdursten sollte, ihn dann aber, als er ein Wunder gezeigt hatte, wieder zu sich riefen. Solche „Toleranz“ war eben bei den Klassengegensätzen offenbar gelegentlich notwendig.

In demselben „Brāhmaṇa“<sup>20</sup> wird endlich einer der Despoten geschildert, der den bezeichnenden Namen „Sohn des Volksquälers“ trug. Man denkt dabei an die harten Worte, die Salomos Nachfolger Rehabeam zum jüdischen Volk sprach: „Mein Vater hat euer Joch schwer gemacht, ich aber will es noch mehr über euch machen. Mein Vater hat euch mit Peitschen gezüchtigt, ich aber will euch mit Skorpionen züchtigen“<sup>21</sup>. In der Folge fiel zwar Juda von diesem Despoten ab, so daß er nur noch Israel beherrschte (das rief sofort einen Einfall der Ägypter hervor), er blieb aber 17 Jahre auf dem Thron, bis er friedlich starb. — Von jenem indischen Despoten erzählten die Brahmanen, daß er zunächst mit Hilfe seines Brahmanen „die ganze Erde“ eroberte, sich dann aber weigerte, ihm ein entsprechendes Opfergeschenk zu machen, und dafür von einem Gegner erschlagen wurde.

Hier findet man nach den Jahrhunderten der vedischen Heerführer-Könige das Ideal des Weltobererers wieder, das seit den Zeiten Sargons von Akkad im Vorderen Orient, vielleicht also schon im 3. Jahrtausend, auch im Indusdal gelebt hatte, jetzt aber im wiedererstandenen Despotismus der primitiven Sklavenhaltergesellschaft wieder erhoben wurde. Der „Weltoberer“ beherrschte nicht nur seinen Stamm, er regierte einen Staat.

Die Brahmanen aber stellten es so dar, als verdanke er seine Erfolge nur ihrer Magie. Mit der behaupteten sie, alles lenken zu können, und in den „Brāhmaṇas“ erzählen sie den tollsten Blödsinn darüber, wie alles lebt und ihren magischen Worten gehorcht, der Traum sowohl wie die Gestirne, die Erde, das Haus, die Trommel, die Spielwürfel, die Zaubersalbe usw. inf.<sup>22</sup>. Umgekehrt sind aber nach ihrer Lehre auch psychische Erscheinungen wie Glaube, Liebe, Zorn, Kasteiung und Großmut gleichsam materiell und können durch ihre Magie abgewirkt werden usw.<sup>23</sup>. Die Sonne würde nicht aufgehen, vollzöge der Brahmane nicht sein morgendliches Opfer, hat

<sup>18</sup> Ait. Br. 7, 29.

<sup>19</sup> Ebd. 2, 19; Upp. 318, 39. Vgl. Kane (s. o. Kap. 2, A. 57) II, 1, 36.

<sup>20</sup> Ait. Br. 8, 23, 9 ff.

<sup>21</sup> 1. Könige 12, 14.

<sup>22</sup> Oldenberg z. a. O. 89 f.

<sup>23</sup> Glasenapp 1940, 285; Oldenberg z. a. O. 31 f.



er sie doch abends in seinem Opferfeuer zur Ruhe gebettet<sup>24</sup>: Das ist eine brahmanische Ausgeburd des Analogiezaubers urgesellschaftlicher Magier. Zahlenspielerien spielten in den „Brāhmaṇas“ eine große Rolle; haben zwei Gruppen von Dingen gleich viel Glieder, so konnten sie auf Grund der gemeinsamen Zahl ohne jedes sachliche Bedenken miteinander gleichgesetzt werden. So stellte einer fünf Opfer mit fünf Tieren und fünf Jahreszeiten zusammen und schloß: Wer weiß, wie durchgehend und grundlegend dies Fünfersystem ist, wird magischerweise reich an Vieh werden<sup>25</sup>. Ähnliche Viererreihen hatten schon Magier der Urgesellschaft aufgestellt. In ihren Denkweisen unterschieden sich diese Magier also noch nicht grundsätzlich von den primitiven Magiern, nur war ihr Ritualismus mit der Eisenzeit zu einem kostspieligen Luxusbetrieb geworden.

Urgesellschaftlich blieb auch einstweilen ihre Diesseitigkeit<sup>26</sup>. Bei ihren magischen Riten handelt es sich durchweg um die Erreichung irdischer Ziele, um materielles Gedeihen, um Essen, Liebe und Macht und um Freiheit von den Übeln, Hunger und Tod<sup>27</sup>. Immer wieder ist vom Hunger die Rede. Auch die Götter mußten hungern, hätten sie nicht die Menschen das Opfern gelehrt<sup>28</sup>. Hunger ist gleich Tod gesetzt und in einer phantastischen Kosmogonie gar als der Welterschöpfer hingestellt<sup>29</sup>.

Neben solchem Streben nach Verbesserung der Lage im Diesseits (freilich mit Mitteln der Magie) steht zugleich ein öfter ausgesprochener jenseitssüchtiger Wunsch nach Unsterblichkeit. Für die Urgemeinschaft gilt solch ein Ziel noch nichts. Dort ist vielmehr das Verlangen nach irdischer Unsterblichkeit noch wach, dort gilt der Tod als Übel, das man gerne umgangen hätte. Nun hatte man freilich die Vorstellung einer Seele aus Traumerlebnissen schon früh ausgebildet. „Wenn sie im Tod sich vom Körper trennt, fortlebt, so lag kein Anlaß vor, ihr noch einen besonderen Tod anzudichten; so entstand die Vorstellung der Unsterblichkeit, die auf jener Entwicklungsstufe keineswegs als ein Trost erscheint, sondern als ein Schicksal... Nicht das religiöse Trostbedürfnis, sondern die aus gleich allgemeiner Beschränktheit hervorwachsende Verlegenheit, was mit der einmal angenommenen Seele nach dem Tode des Körpers anzufangen, führte allgemein zu der langweiligen Einbildung von der persönlichen Unsterblichkeit.“<sup>30</sup>

In der „Brāhmaṇa“-Periode aber schufen die Brahmanen die eigenartige Vorstellung vom „Wiedertod“ der Seele: Sie beendet ihr jenseitiges Leben mit einem zweiten Tod. Auch die Götter mußten sterben, vollzogen sie nicht gewisse Riten. Gerade sie hindern neidisch die Unsterblichkeit der Menschen<sup>31</sup>. Nur durch gewisse Riten, die schamanistischen ähnlich sehen, erreicht ein Opferer gelegentlich die Unsterblichkeit, den Himmel der Götter<sup>32</sup>. In den „Brāhmaṇas“ beginnt also die religiöse Abwertung des Lebens; der Wiedertod ist sozusagen eine verschärfte Todesdrohung für den, der den Ritualisten nicht ergeben ist und ihre Dienste nicht in Anspruch nimmt. Hier ist

Wiedertod

<sup>24</sup> Oldenberg a. a. O. 151.

<sup>25</sup> S. Br. I, 7, 2, 8.

<sup>26</sup> Ausnahmen: Upp. 99 ff.

<sup>27</sup> Oldenberg a. a. O. 200 Anm. 2.

<sup>28</sup> Talit. Br. II, 2, 7; Deussen I, 1, 186.

<sup>29</sup> S. Br. X, 6, 5; Oldenberg a. a. O. 177 = BU p. I, 2.

<sup>30</sup> Fr. Engels, Ludwig Feuerbach, ME II, 343.

<sup>31</sup> Upp. 96.

<sup>32</sup> Eliade 363.

aber noch nicht von der ständig wiederholten Wiedergeburt der ewigen Seelen die Rede wie von den Upanishaden an bis heute.

Wie weit diese Vorstellungen im Volk verbreitet waren, läßt sich noch nicht sagen. Im allgemeinen ist die Religion dieser Magier sicher dem Volk sehr fern gewesen. Das Volk, sowohl das arische wie das vorarische der Munda, hat seinen Sonnengott verehrt. Aber was haben die Brahmanen daraus gemacht? Da werden an einer Stelle die vier „Veden“ willkürlich den vier Himmelsrichtungen zugeordnet und wird ihnen die tägliche Bewegung der Sonne zugeschrieben: Durch die Rg-Hymnen geht die Sonne im Osten auf, durch die Yajus-Opfersprüche im Süden steht die Sonne dort mittags, durch die Sāman-Hymnen im Norden strahlt die Sonne beim Untergang, nur die Atharvalieder im Westen haben mit ihrem Gang nichts zu tun<sup>25</sup>. Damit ist gemeint, daß die Sonne durch die priesterlichen Gesänge und Sprüche bewegt wird. Man sagte auch: Die Sonne hat diese „Veden“ als ihre „Grundlage“<sup>26</sup>. Ein anderer sagte: Dem Weißen im Auge entspricht die Sonne, dem Schwarzen im Auge entspricht das Opferfeuer, und dem Männlein im Auge (dem Spiegelbild des das Auge aus der Nähe Betrachtenden, das diese Magier aber nicht als solches erkannten!) entspricht der Geist der Sonne<sup>27</sup>. Dies sind priesterliche Assoziationen mit wenig Sinn, aber bei der Betrachtung des Anfangs der indischen Philosophie, der mythologischen Spekulationen des Aruna, des Vaters des ersten indischen Philosophen, Uddālaka, werden wir auf diese Vorstellungen zurückkommen.

Schöpfung mit  
oder ohne  
Schöpfer

Diese Magier lehrten entweder einen Schöpfergott, Prajāpati, den Herrn der Schöpfung, oder lehrten Kosmogonien ohne Demiurg. Prajāpati war eine neugeschaffene Gestalt eines Obergottes dieser Magier. Vielleicht ließen sie sich dazu von den vorarischen Sivaverehrern anregen, vielleicht nahmen damals die arischen Götter, ursprünglich einmal personifizierte Naturmächte, eine mehr und mehr außerweltliche Gestalt an, „bis endlich durch einen im Verlauf der geistigen Entwicklung sich naturgemäß einstellenden Abstraktions-, ich möchte fast sagen Destillationsprozeß, aus den vielen mehr oder minder beschränkten und sich gegenseitig beschränkenden Göttern die Vorstellung von dem einen ausschließlichen Gott der monotheistischen Religionen in den Köpfen der Menschen entstand“<sup>28</sup>, neben dem die altvedischen Götter ähnlich wie die Engel neben dem Christengott erscheinen.

Diesen Prajāpati schilderten die Brahmanen damals wie einen Magier, wie einen ihresgleichen: Prajāpati kasteite sich, hatte den Wunsch zu schaffen und schuf...<sup>29</sup>

Aber andere Brahmanen ließen diesen Schöpfer in ihren Kosmogonien völlig beiseite. Die Brahmanen behaupteten ja, daß sie mit ihren Riten die Welt lenken könnten und dazu nicht etwa der Gnade oder göttlichen Hilfe dieses einen Gottes oder der vielen Götter des vedischen Pantheons bedürften. Aus dieser Magiergesinnung heraus erzählte denn auch ein Kosmogone damals: Dies (d. h. die Welt) war im Anfang gar nichts. Dieses Nichtseende wünschte, kasteite sich und ließ in der Hitze seiner Askese aus sich Rauch aufsteigen, dann Feuer, dann Licht und endlich die Flamme und Nebeldünste, die zum Gewölk wurden, aus dem der Ozean hervorging.

<sup>25</sup> Taitt. Br. III, 12, 9; Deussen I, 1, 263.

<sup>26</sup> S. Br. X, 2, 4, 6; Deussen I, 1, 257.

<sup>27</sup> S. Br. X, 5, 2, 5; Schayer, St., Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brāhmaṇatexten, München 1925, 33f.

<sup>28</sup> Fr. Engels a. a. O. ME II, 344.

<sup>29</sup> Deussen I, 1, 181ff.



Dann erst entstand Prajāpati und schuf die Erde usw. usf.<sup>39</sup> — Im Anfang war also die Anstrengung der Askese, aktiv wie die des Feuerquirlens, das hier dem Kosmogonen als Bild vorschwebte. Aus ihrem Rauchgewölk (was nebenbei eine physikalisch falsche Vorstellung ist) wurde das Urmeer. Hier ist endlich der Punkt erreicht, der für zahlreiche urgemeinschaftliche und brahmanische Kosmogonen als Ausgangspunkt gedient hat: ein Urmeer und ein Schöpfer.

Ein anderer damaliger Magier ließ aus Kasteiung in sehr abstrakten Vorstellungen ebenfalls ohne einen Gott erst Wahrheit und Recht, dann Nacht und Meer und schließlich das Jahr hervorkommen, das dann als Zeitmacht das All schafft<sup>40</sup>. — Diese Priester stellten an den Anfang ein abstraktes oder personifiziertes Sichkasteien und den Wunsch zu schaffen, als lebend, ohne ein wünschendes Subjekt als bloße hypostasierte Abstrakta psychischer Erlebnisse ihrer eigenen ekstatischen Berufspraxis, die für sie und ihre Gläubigen offenbar so lebendige Realitäten waren oder sein sollten, wie später die hylozoistisch lebenden Stoffe (Wasser, Feuer, Chaos usw.) für andere Kosmogonen.

In ähnlich metaphysischer Abstraktion und Verselbständigung stellten andere dieser Brahmanen das Brahmanentum, den allgemeinen Begriff oder das Charisma (eine Art mana oder magische Kraft)<sup>41</sup> ihrer Kaste, die magische Macht, kraft deren der geborene Brahmane eben Brahmane und Magier ist, das brahman, an den Anfang der Kosmogonie, als das, was zuerst oder aus sich selber entstand und danach erst alles Materielle schuf<sup>42</sup>. Sie betonten damit den Anspruch, selber Teilhaber des Höchsten und also selber das Erste und Höchste der Welt zu sein. Gegen diese größtenwahnsinnigen Priesterphantasien wirkt es aber geradezu vernünftig (wie oben das Feuerquirlen als Bild und Vorgang des Werdens), wenn ein Brahmane zwar von jenem Prajāpati als Schöpfer ausging, ihn aber mit seiner Kasteiung aus dem Urmeer erst Lehm, dann Schlamm, Salzboden, Geröll, Gestein, Erz, Gold, dann Kräuter und Bäume schaffen ließ<sup>43</sup>. Er stellte sich also einen Vorgang der Verdichtung des Stoffes von Wasser bis zum Gold vor, der wenigstens teilweise auf Beobachtungen beruht. Beim Austrocknen kommt Schlamm, Geröll usw. hervor. Das ähnelt entfernt der Vorstellung der Verdichtung bei Anaximenes, nur liegt hier noch keine indische Philosophie, kein Materialismus vor, sondern noch Mythologie, wie es für diese priesterlichen Textmassen durchgehend festzustellen ist.

Zwischen all diesen priesterlichen Kosmogonen kam es immer noch, soweit die Texte sprechen, zu keiner Polemik, so sehr ihre Vorstellungen sich auch im einzelnen widersprechen. Wohl aber gibt es einen wichtigen Text dieser Periode mit einer gewissen Polemik: den vom Wettstreit des Redens und Denkens, welches von ihnen das Bessere sei. Prajāpati entschied ihn für das Denken<sup>44</sup>. In dieser Parabel sind die

Wettstreit von  
Reden und  
Denken

<sup>39</sup> Taitt. Br. II, 2, 9; Deussen I, 1, 202; Oldenberg a. a. O. 54, 178.

<sup>40</sup> RV X, 190; Deussen I, 1, 134.

<sup>41</sup> Brahman war damals vermutlich etwas Feinstoffliches, ein soziales Fluidum der Verwandtschaft (vgl. Cornford 86) und magischen Macht. Ob die zuletzt vorgetragene Etymologie des Wortes (Thieme in ZDMG 102, 1952, 91 ff.) als Formulierung, Wahrheitsformulierung sich halten wird, muß man abwarten. Unabhängig von dieser Frage ist sicher, daß brahman im Veda die Bedeutung Zauberspruch (eben das Werkzeug, das Machtmittel, die Macht) des Brahmanen hat.

<sup>42</sup> Deussen I, 1, 251, 255, 259 ff.

<sup>43</sup> S. Br. VI, 1, 1; Deussen I, 1, 201.

<sup>44</sup> S. Br. I, 4, 5, 9 ff.; vgl. XI, 2, 3; Deussen I, 1, 260; Strauss 36.

beiden schon für Ägypten bezeugten Elemente 1. Reden und Denken nebeneinander und 2. der Wettstreit der Glieder des Leibes (Bauch, Kopf usw.) vereinigt. Diese Geschichte ist aus dem indischen gesellschaftlichen Leben, aus dem Nebeneinander zweier brahmanischer Priestertypen leicht verständlich zu machen. Es gab ja einerseits den *hotr*, den Opferpriester, der mit seiner Stimme arbeitete, und daneben den schweigenden, ihn nur beobachtenden und kontrollierenden, notfalls berichtenden (aber nur in Gedanken magische, den Fehler beschwichtigende Sprüche denkenden) *brahman*-Priester<sup>45</sup>. Der *hotr* war der alte Magiertyp; der *brahman*-Priester war offenbar erst in dieser Periode höchst komplizierter Riten und Konkurrenzkämpfe hinzugekommen. Er hat aber, wie schon sein Name zeigt, als der höhere, eben nur denkende, nicht redende oder gar (wie der *adhvaryu*) Hand anlegende Priester gegolten. Sein Denken „siegte“ über das Reden des *hotr*.

Wenn nun ein Brahmane das Uerste als das Denken bezeichnete, das sich (wie jenes *brahman* oder wie *Prajāpati*) kasteite und schuf<sup>46</sup>, so kann man bei dieser Kosmogonie von einer Geistesverwandten oder Parteigängerin jener Parabel reden. Dieses erste Denken schuf, heißt es da, aus sich heraus das Reden, dieses den Atem, der das Sehen, das Sehen das Hören, das Hören schuf das Opfern und dieses das Feuer des Opfers. Dieser Brahmane war also wie all seine Kastengenossen und Mitverfasser dieser Literatur an der Entstehung des Opfers und seines Opferfeuers interessiert. Sein Lehrstück ist eine Ätiologie des Opferfeuers. Er polemisierte dabei, ohne es freilich ausdrücklich zu sagen, gegen die alte medizinisch-physiologische Lehre, die im Atem das Wichtigste im Menschen sah, und meinte, der Atem sei nicht das Primäre, sondern sehr sekundär. In dieser priesterlichen und sachlich unglaublichen Entstehungsgeschichte des Opfers folgt auf das Denken zunächst verständlicherweise das Reden. Aber wie aus dem Reden das Atmen entstehen soll und nicht umgekehrt (erst Atem befähigt zum Reden, wie schon jener primitive Dakota sagte), das ist sachlich unerfindlich, ist unwissenschaftlich, ist priesterliche Verdrehung der Wirklichkeit, ist parteiliche Verherrlichung des Geistes.

Die folgenden Glieder jener Kausalkette lassen sich dann wieder einigermaßen verständlich machen: Atem ermöglicht Leben und Sehen; Sehen ist wichtiger als Hören; vom Lehrer die Riten hörend, d. h. lernend, wird der Schüler zum Priester, und das Opfer ist der Anlaß, das Feuer zu bereiten.

An dieser Stelle werden die fünf Kräfte des Menschen (Denken, Reden, Atmen, Sehen und Hören) (seine fünf Atem genannt) zusammengestellt, die schon, wenn auch sehr selten, z. B. im „*Artharvaveda*“ und „*Rgveda*“ aufgeführt worden waren<sup>47</sup>, ja schon in der memphitischen Kosmogonie aus dem ältesten Ägypten, und zwar als ein, wie manche meinen, naturwissenschaftlicher Text, der nur versehentlich in die Kosmogonie der ägyptischen Theologen hineingeraten ist<sup>48</sup>. Darin liegt eine primitive Psychologie vor, die in den „*Brāhmaṇas*“ die übliche war<sup>49</sup>.

Aber an anderen Stellen gehört die Fünferreihe dieser Kräfte denjenigen Denkern, die den Atem, d. h. das vitale, nicht das denkende Prinzip des Menschen, für das

Atem-Wind-  
Magier

<sup>45</sup> Renou, L., *La valeur du silence dans le culte Védique*, JAOS 69, 1949, 11ff.; Renou bestätigt Upp. 95.

<sup>46</sup> Ś. Br. X, 3, 1; Glaserapp 1940, 294.

<sup>47</sup> RV X, 125, 4; AV XI, 3, 4.

<sup>48</sup> Junker a. a. O. 58.

<sup>49</sup> Deussen I, 1, 296f.



Wichtigste<sup>49</sup> erklärten. Sie beobachteten den Menschen im Schlaf: Da regt sich nur der Atem, während alle anderen Kräfte verschwunden sind. Da ist, sagten sie mit damals üblicher altertümlicher Ausdrucksweise, das Sehen in den Atem „eingegangen“ und ebenso das Reden, Hören und Denken. Ebenso, fuhrn sie fort, ist es im Kosmos: Feuer verweht, d. h., es geht in den Wind ein, und auch Sonne, Mond und Himmelsrichtungen gehen in den Wind ein (was im einzelnen sachlich nicht begründet werden konnte).

Nach „Rgveda“ II, 38, 2 wird der Wind des Abends auf Befehl der unermüdlichen Sonne stille. Hier, im „Brāhmaṇa“, ist umgekehrt der Wind unermüdlich und nimmt abends die Sonne in sich auf. Man wagte in diesen Kreisen also, einer Stelle des heiligen „Veda“ zu widersprechen. Und im Tode, fuhr man fort, geht der Mensch mit seiner Rede ins Feuer, mit dem Sehen in die Sonne, mit dem Denken in den Mond, mit dem Hören in die Himmelsrichtungen und mit dem Atem in den Wind ein<sup>50</sup>.

Diese sachlichen Beobachter des Schlafenden waren aber keine Mediziner, wenn auch die Grundlage dieser Vorstellungen in medizinisch-physiologischen Beobachtungen zu suchen sein mag. In den „Brāhmaṇas“ kamen nur Magier zum Wort. Dementsprechend wollten auch diese Beobachter des Atems und des Windes mit Hilfe ihres Wissens auf magische Weise Erfolg im Leben haben. Die Wahrheit ihres Wissens sollte ihnen magisch helfen. Indessen ahnen wir hinter diesem Gegeneinander der beiden Bramahnen-Parteien, die den Atem und die das Denken für das Wichtigste und Primäre in Mensch und Welt erklären, den Kampf der Brahmanen als Priesterkaste und der von ihnen als unrein verschrienen Ärzte, den Kampf der Wissenschaft in ihrer keimhaften Form, die sich uns noch nicht deutlicher in diesen Priestertexten widerspiegelt<sup>51</sup>, gegen die Religion. Dieser Kampf aber war die Voraussetzung dafür, daß nach den alten „Brāhmaṇas“ in den ältesten Upanishaden die indische Philosophie beginnen konnte.

### 8. Anfang der indischen Philosophie in den Upanishaden; Uddālaka, der älteste Materialist

An mehrere „Brāhmaṇas“ sind kürzere Prosatexte angehängt, die als „Upanishaden“ bezeichnet werden. Mit demselben Namen werden aber auch über hundert spätere Texte mystischen Inhalts bezeichnet, die teilweise erst in jüngster Zeit verfaßt worden sind. Von fünf „Upanishaden“ wird dagegen meist angenommen, daß sie in vorbuddhistische Zeit gehören; die Chāndogya-, Brhadāraṇyaka-, Aitareya-, Kaushītaki- und Taittirīya-Upanishad werden demnach als die „alten“ von den späteren abgesondert, und nur von ihnen ist in diesem Kapitel die Rede.

Diese „Upanishaden“ gehören allem Anschein nach in dieselbe Gegend und zeigen annähernd dieselbe Stufe gesellschaftlicher Entwicklung wie die „Brāhmaṇas“, ja es werden häufig dieselben Männer, brahmanische Opferpriester und Lehrer und Fürsten, in ihnen erwähnt. Trotzdem enthalten die „Upanishaden“ neben vielem Magi-

Chronologische  
Fragen

<sup>49</sup> mukhya-prāṇa: ebd. 297.

<sup>50</sup> S. Br. X, 3, 3, 6: Deussen I, 1, 298.

<sup>51</sup> Ein Fragment ärztlichen Denkens vielleicht in S. Br. X, 1, 1, 11 (Upp. 98): Von verdauter Speise geht ein unsterblicher Teil oberhalb des Nabels mit dem Atem in den Wind, ein sterblicher aber als Kot in die Erde. Mensch als Kreuzungspunkt zweier kosmischer Abläufe, vgl. Bundahīn.

schen, was den „Brähmaṇas“ sehr ähnelt, etwas Neues: Es handelt sich in ihnen nicht um eine durchgehende Deutung der Riten, sondern neben Ausdeutungen ritueller Elemente wie Metren, magische Silben, Opferrufe usw. zu magischen Zwecken, und neben kosmogonischen und kosmologischen Spekulationen handelt es sich um Mystik, Seelenwanderungslehren und die Anfänge der Philosophie in wirrem Durcheinander.

Der erste wesentliche Punkt bei der Betrachtung der „Upanishaden“ muß demnach sein, dieses Durcheinander zu entwirren. Indessen hat die brahmanische Tradition alles getan, dem entgegenzuarbeiten. Sie hat seit etwa 2000 Jahren versucht<sup>1</sup>, alle diese vielen, sich oft widersprechenden Lehrstücke größeren oder kleineren Umfanges als Darstellung ein und derselben Lehre, nämlich der brahmanischen Mystik (Vedānta), auszulegen. Insbesondere hat in dieser Richtung der Scholastiker Sankara<sup>2</sup> mit seinem Upanishadkommentar gewirkt, und die modernen bürgerlichen Bearbeiter haben sich davon nicht genügend freigemacht<sup>3</sup>. Für den Historiker ist hier aber die Unterscheidung der materialistischen Philosophie des Uddālaka von der idealistischen des Yājñavalkya grundlegend.

Der zweite wesentliche Punkt ist der chronologische. Die verschiedenen Textstücke der „Upanishaden“ werden im Text mandimal namentlich genannten Männern zugeschrieben. Darunter sind einige mythische, wie z. B. einmal jener Schöpfergott Prajāpati als Lehrer auftritt. Darunter sind andere, die auch in den „Brähmaṇas“ vorkommen wie z. B. die beiden des Yājñavalkya und Uddālaka. Indologen wie Oldenberg usw. halten diese Namen also für Fiktionen<sup>4</sup>, obgleich sie zugeben, daß die Textstücke der „Upanishaden“ sich widersprechen und sich Schulen und einzelne Denker gegenüberstanden<sup>5</sup>. Was Yājñavalkya angeht, so liegt kein vernünftiger Grund vor, an der Tradition zu zweifeln, daß er einerseits ein aktiver und begehrter Opferpriester, andererseits ein Mystiker war, der am Ende seines Lebens als Einsiedler ins Djangel zog. Viel wichtiger für uns aber ist Uddālaka, über den wir eine vielfältige Tradition haben.

Uddālaka  
Person

Er war nach der Upanishadtradition der Sohn und Schüler des Aruṇa, von dem ein Textstück erhalten ist, das diese Tradition bestätigt (s. u.). Er war nach epischer Tradition ein aufopfernder Schüler eines Dharma Apoda<sup>6</sup>. Er hatte nach Brähmaṇatradition einige Disputationen mit „gelehrten“ Brahmanen über magisch-physiologische Fragen; in der einen wurde er geschlagen, weil er nicht wußte, warum der Mensch ohne Zähne geboren wird, in einer anderen verglich er den Menschen mit einer Pflanze und einer Flamme<sup>7</sup>. Es ist dabei nicht einzusehen, warum solche Fragmente nicht tatsächlich dem Materialisten der „Upanishad“ gehören sollten. Inhaltlich widersprechen sie seinem Materialismus nicht, und chronologisch könnte man sie, weil sie noch in einem „Brähmaṇa“ vorkommen, seiner Jugendzeit zuweisen.

<sup>1</sup> Zumindest seit den Brahmasūtras, s. u. Kap. 20. Übersetzung: Deussen, P., Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1897 (3. Aufl. 1921).

<sup>2</sup> S. u. Kap. 26z.

<sup>3</sup> Glasenapp 1949, 148, behandelt nur die Stellen dieser Upanishaden, die „zu der Ausbildung einer All-Einheitslehre in engerer Beziehung stehen“ nicht die „Spekulationen der verschiedensten Art“, s. o. 3. Kap.

<sup>4</sup> Oldenberg, H., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1923, 129.

<sup>5</sup> Ebd. 132.

<sup>6</sup> Mbh. I, 3, 19ff.

<sup>7</sup> SBr. XI, 4, 1; X, 3, 4.



Sein Haupttext ist ein Teil der „Chândogya-Upanishad“. Wenn er daneben in der „Kaushîtaki-Upanishad“ auftritt, ja auch, wenn er in der „Brhadâraṇyaka-Upanishad“ seines Hauptgegners Yājñavalkya mit diesem disputiert, so lassen sich diese Stellen durchaus miteinander vereinigen.

Wenn er mit Yājñavalkya disputiert hat, müssen beide Zeitgenossen gewesen sein. Dieser Mystiker aber hatte zum Patron den König Janaka von Vidha, der nach epischer Tradition der Schwiegervater des Helden Râma gewesen ist. Râmas Großvater mütterlicherseits aber war nach dem Epos Aśvapati, König der Kekaya. Dieser König aber kommt im „Brâhmaṇa“ in einer Disputation mit Aruṇa, dem Vater des Uddâlaka, vor. Wir können also dem Paar Aruṇa-Aśvapati das jüngere Paar Uddâlaka-Janaka gegenüberstellen, je einen König und einen Brahmanen, von denen die beiden Brahmanen nach Upanishadtradition Vater und Sohn, die beiden Könige aber nach epischer Tradition Großvater und Schwiegervater des Râma gewesen sind. Wir haben also in diesen grundverschiedenen Traditionen denselben Unterschied zweier Generationen. Warum soll man dieser doppelten Überlieferung nicht glauben? Ist Buddha etwa besser bezeugt als Uddâlaka?

Man darf solche Generationen natürlich nicht starr voneinander abgrenzen, soll doch Uddâlaka nach der Überlieferung der „Brhadâraṇyaka-Upanishad“<sup>9</sup> der Lehrer des Yājñavalkya, also wohl etwas älter als dieser, gewesen sein.

In den „Upanishaden“ tritt ferner der Sohn Uddâlakas, Svetaketu, auf, und zwar als ein unphilosophischer, anmaßender Brahmanenbursche. Als solchen, als unedten, vorgeblichen Asketen kennt ihn auch die buddhistische Tradition<sup>10</sup>. Die Überlieferung des Epos nennt ihn einen, der die Brahmanen betrog, und läßt ihn die ertümliche Promiskuität der Frauen abschaffen<sup>11</sup>. Die späteren Brahmanen aber nannten ihn als Wundermann einer Sekte, die in Benares ihren Sitz hatte<sup>12</sup>, daneben aber auch als einen der ältesten Autoren der ars amandi<sup>13</sup>. Was an all dem richtig ist, ist noch unentschieden. Aber im Epos<sup>14</sup> wird der Schwiegersohn Uddâlakas, Kahoda, als Disputant eingeführt, der an Janakas Hof unterlag. Kahodas Sohn, Uddâlakas Enkel, Aśtāvakra aber rächte die Niederlage Kahodas als Zwölfjähriger, als disputierender Wunderknabe.

In den alten „Upanishaden“ treten also drei Generationen dieser Brahmanenfamilie auf, Aruṇa, Uddâlaka und Svetaketu. Sie disputieren mit mehreren Männern, die mit Namen genannt und also ungefähr diesen Generationen zugerechnet sind. Man kann dies als Gerüst für eine geschätzte, relative Chronologie der verschiedenen Textstücke dieser „Upanishaden“ ausnutzen, wird dabei aber einige Texte auf Grund ihres Inhalts noch vor Aruṇa und seine Zeitgenossen wie Aśvapati usw., einige noch nach Svetaketu usw. ansetzen, also bei den „Upanishaden“ mit rund fünf Generationen von Denkern rechnen.

Alle diese Generationen sind vor Buddha anzusetzen, dessen Blüte in die zweite Hälfte des 6. Jh. v. u. Z. fällt. Man kann also nach grober Schätzung Uddâlaka, als zur mittleren Generation der alten „Upanishaden“ gehörig und die Generation mit

<sup>9</sup> Ebd. X, 6, 1; dagegen disputierte Aśvapati II in ChUp. V, 11, mit Uddâlaka.

<sup>10</sup> BUp. VI, 5, 3.

<sup>11</sup> Jâtaka 377, 487.

<sup>12</sup> Mbh. XII, 57, 10; 1, 122.

<sup>13</sup> Jâbâla-Upanishad 6 (Deussen a. a. O.) (vgl. Upp. 219).

<sup>14</sup> Winternitz III, 538.

<sup>15</sup> Mbh. III, 152f.

30 Jahren angenommen, in die Zeit 640–610 v. u. Z., also in die 2. Hälfte des 7. Jh. v. u. Z., versetzen. So ist er älter als Thales und damit der älteste Philosoph der Menschheit.

Er war der überragende Kopf der Upanishaddenker, deren es bei vorläufiger Analyse der Textstücke etwas über 100 gegeben haben dürfte. Er war Materialist, genauer: Hylozoist wie Thales, wenn auch im einzelnen ein Philosoph ganz anderer Art. Aber das zeigt sich doch, daß Hylozoismus die erste Erscheinungsform des Materialismus ist in einer Zeit, als die eben anfangende Philosophie dem mythologischen und kosmogonischen Denken der vorangegangenen Zeiten noch nahestand und man sich keine andere Art der sich selbst bewegenden Materie denken konnte, war doch die Naturwissenschaft noch allzuwenig entwickelt.

Atem-Wind-  
Magier

Von den über 100 Denkern der alten „Upanishaden“ haben 18 eine Variante der schon in den „Brähmaṣas“ vorkommenden Atem-Wind-Lehre vertreten<sup>15</sup>, und sie spielt außerdem bei mindestens 5 weiteren<sup>16</sup>, darunter jenem Uddālaka, eine wichtige Rolle, war also ziemlich verbreitet, wenn auch in Minderheit gegen die anderen Magier und Mystiker. Von mehreren dieser 18 Männer, die den Atem, nicht das Denken oder Reden für das Wichtigste im Menschen hielten, sind uns Namen und Anekdoten erhalten, die uns einen gewissen Einblick in ihre Lebensverhältnisse gestatten.

Einer, ein *anonymer Vagant* und Brahmanenschüler<sup>17</sup>, kam bettelnd zu einem Fürsten und sprach eine Strophe über den Atem, der die Rede, das Schen, Hören und Denken „verschlingt“ (vermutlich beim Schlafen). Also habe auch er wegen dieses „Wissens“ ein Recht auf Speise. Der Brahmane des Fürsten, der offenbar zur selben magischen Richtung gehörte, übertrumpfte ihn freilich mit einem Vers, der besagt, daß der Wind den Atem verschlingt (vermutlich im Tode), aber der Fürst ließ den Hungernden doch speisen.

*Ushasti*<sup>18</sup> bettelte in einer Hungersnot, umherwandernd, einen Reichen an, der gerade Bohnen aß. Der Reiche hatte Bedenken, die Bohnen (die ja auch Pythagoräern verboten waren), den Rest seiner Speise (den man einem Hochkastigen, einem Kastenbrahmanen, nicht zumuten konnte), anzubieten, aber Ushasti setzte sich über solche Kasten-Tabu-Bedenken hinweg (dem Reinen ist alles rein, wie wir sagen; Ushasti war also ein in diesem Punkt aufgeklärter Mann)<sup>19</sup>. So gestärkt fand Ushasti am folgenden Tage bei einem Fürsten Anstellung bei einer Opferveranstaltung; er übertrumpfte die bereits anwesenden Opferpriester mit seinem magischen Geheimwissen, so daß ihm die Leitung des Opfers übertragen wurde. Er lehrte dabei, daß Atem, Sonne und Essen als Göttheiten zu verehren sind. Er (dieser Aufgeklärte!) glaubte also an sehr irdische „Götter“, war aber dabei ein „kundiger“ Opferbrahmane.

*Baka*<sup>20</sup>, ein Priester, erzählte eine mythologische Variante der alten Fabel vom

<sup>15</sup> Upp. Nr. 1, 2, 4, 5, 6–13, 19, 60–62, 68, 102. Von Strauss 38 ist diese Lehre im Anschluß an Deussen als Vorläufer der śīman-Lehre erklärt worden. Glaserapp 1949 übergeht sie.

<sup>16</sup> Upp. Nr. 71, 77 f., 55, 91.

<sup>17</sup> ChUp. IV, 1–3.

<sup>18</sup> ChUp. I, 10–11.

<sup>19</sup> Vgl. Tañt. Samh. VI, 6, 8, 7 usw.: Dem Brauche eines Brahmanen schadet nichts (Weber a. a. O. 61).

<sup>20</sup> ChUp. 1, 2.



Streit der Organe<sup>22</sup>, und zwar der fünf menschlichen Kräfte (der fünf „Atem“)<sup>23</sup>, daß nämlich die Dämonen alle fünf Kräfte schlugen, so daß man auch Übertriebenes riecht<sup>24</sup>, auch Unwahres redet, auch sieht, hört und denkt, was man nicht möchte; nur den Atem vermochten sie nicht zu schlagen; der Atem aber ist es, mit dem man ißt und trinkt und die anderen Kräfte unterhält (der Atem verdaut alles); wenn er aber am Ende nichts mehr zu essen findet, reißt der Tote den Mund auf (eine der seltenen Beobachtungen dieser Männer!).

Dieser Baka sah einmal, wie sich Hunde versammelten und einen weißen Hund baten, für sie magisch Nahrung zu ersingen. Baka wartete ab, wie sie das taten, und sah am folgenden Tag, wie der weiße Hund die Götter Varuna, Prajāpati und die Sonne um Essen ansang, ebenso wie die Brahmanen beim Opfer die Götter mit Hymnen anzusingen pflegten. Der Kommentator fügt hinzu: Baka sah sich dies abwartend mit an, weil er selber ein solcher priesterlicher Sänger war und, um sich Essen zu ersingen, den „Veda“ studierte. — Hunde gelten den Indern als unrein, und es gehört schon großer Hunger und Aufgeklärtheit dazu, sich wie dieser Baka zu Hunden zu setzen und von ihnen zu lernen.

*Kaushitaki*<sup>25</sup> deutete den Atem als König, das Denken aber nur als seinen Gesandten, das Sehen als seinen Minister usw. Wer das „weiß“, dem bringen alle Wesen ihre Gaben, wie sie dem König die Abgaben bringen, lehrte er als typischer Magier seiner Zeit; er lehrte ferner einen besonderen Ritus, um mit dem Mond und den Königen die Völker zu „essen“<sup>26</sup>, und er lehrte: Wenn ein Brahmane umsonst gebettelt hat, soll er sich am Dorfrand niedersetzen, fest entschlossen, jetzt nichts mehr zu essen, selbst wenn die Bauern reuig kämen und ihn anflehten, ihre Gabe jetzt noch zu nehmen. Dann würden die Bauern ihm unbedingt geben. — Dies trotzige Fasten des Hungernden ist der älteste Beleg des in Indien bis auf Gandhi berühmten dharmā-Fastens; so setzt sich ein Gläubiger fastend vor die Tür seines Schuldners zwingt ihn, seine Schuld zurückzuzahlen bei Strafe des Mordes, wenn nämlich der Fastende verhungert!<sup>27</sup>

Ein ähnlicher Fasten-Magier war *Paingya*<sup>28</sup>, der nur insofern eine etwas abweichende Lehre hatte, als er den Atem (= Brahman) als Herrn auffaßte, dem die Rede, das Sehen, das Hören und das Denken (als jeweils davor Liegendes) Abgaben bringen, während der Atem selber das Innerste ist.

*Raikva*<sup>29</sup> war ein merkwürdiger Magier, der durch sein „Wissen“ um den Atem angeblich magischerweise alle Guttaten aller Wesen an sich raffte (und so durch das

<sup>22</sup> S. o. Ägypten.

<sup>23</sup> S. o. Brāhmanas.

<sup>24</sup> Riechen tritt hier als sechste Kraft auf.

<sup>25</sup> *Kaushitaki-Up.* II, 1, in Upp. 121 falsch wiedergegeben, und zwar mit Deussen, der dem Kommentar ohne Angabe von Gründen nicht glaubte.

<sup>26</sup> Der Mond frißt die Seele des Toten (die Götter essen die Totenseelen im Mond: *BUp.* VI, 2, 16), der König frißt die Abgaben des Lebenden.

<sup>27</sup> Renou, L., *Le jeune du créancier dans l'Inde ancienne*, *Journal Asiatique* 1947, 117 ff.; *Kaushitaki-Up.*, ed. Renou, Paris 1948, 30; *Rām.* VI, 19: Rāma und Ozean; *Dakṣam.* 82: Mutter der Hetäre; Mühlmann, W. E., *Mahatma Gandhi*, Tübingen 1950, 160f.; altindisch, bis 1824, Einführung in die Indienkunde A. 855.

<sup>28</sup> *Kaush.* Up. II, 2 (ed. ASS); im einzelnen unklar: *āruṇḍhe* oder *āruṇḍhate*, Upp. 215. PW: sich enthüllen, sich entwickeln; Deussen: darüber hinausgelagert ...; Renou: derrière ... est infermé.

<sup>29</sup> *ChUp.* IV, 1–3, 1, ö. ähnliche Legende des Cyavana und der Sukanyā im Brāhmaṇa.

Verdienst aller Wesen sicher in den Himmel gelangen würde). Er raffte alle rituellen Verdienste an sich, weil er „wußte“, daß der Atem beim Einschlafen des Menschen die anderen Kräfte (Denken usw.) in sich rafft und ebenso der Wind das verlöschende Feuer, das austrocknende Wasser, den Mond und die Sonne bei ihrem Untergang<sup>20</sup>. Er lebte als armer, gründiger, verkannter Brahmane, aber ein Fürst wurde auf ihn aufmerksam und bot ihm Kühe, Gold und endlich seine Tochter als Preis, damit er ihm die Gottheit nenne, die er verehrte (d. h. den Atem-Wind). Raikva nahm das Mädchen und belehrte den Fürsten.

*Prātirda*<sup>20</sup> war ein Jüngling, sicher aus der Brahmanenkaste, der an beides, an Atem und Essen zusammen, als das brahman glaubte, denn Atem ohne Essen vertrocknet, und Essen ohne Atem verfault. Wer das aber „weiß“, dem kann man weder Gutes noch Böses antun. Aber sein Vater wollte ihn zum Weltentsager erziehen.

*Budila* erklärte den Atem für das (verdauende) Feuer in allen Männern<sup>21</sup>; er erklärte weiter neben allerhand priesterlichem Unsinn die Sonne für das Wahre und das Auge; denn das Auge sieht das Wahre<sup>22</sup> (besser als das Ohr), und es ist die Sonne. Das Wahre fußt auf der Kraft; Kraft aber ist Atem und ist stärker als das Wahre. Budila war also bei all seiner Magie ein Sensualist; er glaubte an das Auge und an die Überlegenheit der rohen Gewalt über die Wahrheit (ein zynischer Aufklärer)<sup>23</sup>. Er glaubte aber nicht an die priesterliche Gleichung Feuer = Mund eines Metrum der Hymnen (Opferfeuer = Mund der Götter), ein „Wissen“, das angeblich auch den Übeltäter rein und unsterblich macht, und wurde der priesterlichen Legende nach zur Strafe dafür (für sein nicht ausreichendes „Wissen“, d. h. doch wohl für seinen antiorthodoxen Zynismus) zu einem Elefanten, d. h. vermutlich: als Elefant wiedergeboren<sup>24</sup>.

Ein *anonymer Denker* dieser Richtung deutete den Atem als ein Opfertier, das im Kopfe mit dem Auge als Fenster weilt<sup>25</sup>, was dem medizinischen Abschnitt im „*Bundahishā*“ nahesteht. Ein *anderer* nutzte sein Atem-Wind-„Wissen“ zu einem Zauber gegen alle seine Hassler, die ihn rings umgaben<sup>26</sup>.

Alle diese Atem-Wind-Lehrer waren also Brahmanen, die nun einmal das Monopol der Bildung und der Lehre an sich gerissen hatten (durchbrochen von einigen als Mystiker berühmt gewordenen Königen). Aber alle waren arme, hungernde, verkannte, befeindete und verfolgte und doch wieder von einigen Fürsten unterstützte Priester, Magier, teilweise ein wenig aufgeklärt, sensualistisch oder zynisch, die als solche offenbar zu der Kaste der Ritualisten und Opferpriester mit ihrer Orthodoxie in gewissem Gegensatz standen. Keiner von ihnen sprach mit den mystischen Schlagworten der damaligen Zeit, vom ātman, dem Selbst oder ewigen Geist, und keiner von der Seelenwanderung, die damals als Dogma aufkam. Keiner wird als Arzt oder Philosoph geschildert, alle aber ein wenig versteckt gehässig oder ge-

<sup>20</sup> Ähnlich im Brāhmaṇa (s. o. Kap. 7).

<sup>21</sup> BUp. V, 12.

<sup>22</sup> SBr. X, 6, 1; aber nach ChUp. V, 16, nicht Atem, sondern Wasser.

<sup>23</sup> Vgl. SBr. I, 3, 1, 27.

<sup>24</sup> Ähnlich Sahakumāra (ChUp. VII, 8, 1).

<sup>25</sup> BUp. V, 14, 8; oder verzaubert? Sankara erläutert dies nicht.

<sup>26</sup> BUp. II, 2; Upp. 120.

<sup>27</sup> Kaush. Up. II, 8 (ed. ASS).



fürchtet. Das ist bei dem priesterlichen Charakter dieser „Upanishaden“-Literatur nicht verwunderlich.

Wir können diese teilweise recht legendären Schilderungen nicht ganz wörtlich als historischen Bericht nehmen, aber das ist doch klar, daß es damals eine gewisse antiorthodoxe Strömung innerhalb der Magie gab, die letztlich auf sehr alter physiologischer indoeuropäischer Atem-Wind-Tradition fußte, neben dem Wind keinen göttlichen Beweger der Natur brauchte und trotz aller Verkennung so wichtig war, daß die Mystiker sie in die Sammlung ihrer heiligen Texte mit aufnahmen, wobei sie gelegentlich gegen sie polemisierten.

Von dieser physiologisch-magischen Atem-Wind-Lehre mit ihren verschiedenen Formen war der größte „Upanishaden“-Philosoph, Uddālaka, in gewissen Einzelheiten beeinflusst. Er war indessen kein Hungerleider und kein Magier; er war zwar Brahmane, aber er vermied es, für Fürsten zu opfern; er war Lehrer, Disputant und Philosoph.

Uddālaka  
Hylozoismus

Von seinem Vater, Aruṇa, ist ein Textstück überliefert, das noch unphilosophisch, vielmehr mythologisch ist<sup>27</sup>. Die Sonne wird darin als ein Honig gedeutet, den die fünf „Veden“ (der fünf Himmelsrichtungen (Osten, Süden, Westen, Norden und Mitte) liefern und den die Hymnen der „Veden“ als Bienen hinauftragen. Jeder „Veda“ hat seine Farbe (rot, weiß, schwarz usw.), und dementsprechend hat auch die Sonne fünf Farben. Dies Motiv der Farben der Sonne klingt bei Uddālaka später wieder an, und in den „Brāhmaṇas“ (s. o.) kann man bereits eine ähnliche Sonnenmythologie finden.

Man kann Uddālaka also mit gewissen Elementen seiner Lehre an Sonnenverehrer der „Brāhmaṇas“ mit anderen an ältere Beobachter des Atems anknüpfen, aber das Wesentliche an ihm ist das Neue, daß er Philosoph war. Er ging über jene Atem-Wind-Magier weit hinaus und beobachtete nicht nur wie sie das Einschlafen und Erwachen, sondern u. a. einen Sterbenden<sup>28</sup>: Seine Verwandten fragen ihn: Kennst du uns noch? Er sieht, hört und denkt noch, aber sein Reden versagt schon. Dann hört auch sein Denken auf, dann stockt der Atem, er erkalte, und sein Leib zerfällt. Uddālaka deutete dies analog den älteren Beobachtern des Atems eines Einschlafenden so: Das Reden „geht“ ins Denken „ein“, das Denken in den Atem, der Atem in die Wärme, die Wärme endlich ins „Seiende“. Für ihn war also nicht (wie für den Orthodoxen) das Denken und nicht (wie für die Atem-Wind-Magier) der Atem das Letzte, sondern über diese beiden und über die Wärme hinaus stellte er das „Seiende“. Diesen Begriff des Seienden, die letzte Abstraktion alles Wirklichen, fand er in der Tradition der vedischen Kosmogonen vor, er meinte damit aber etwas Hylozoistisches, Materielles, wie niemand vor ihm (s. u.).

Beobachtungen

Er beobachtete weiter, um das Wesen des Atems zu untersuchen, einen Fastenden<sup>29</sup>. Asketisches Fasten war ja unter Brahmanen und primitiven Priestern üblich. Er ließ seinen Sohn Svetaketu fünfzehn Tage nicht für einen Ritus, sondern als materialistisches Experiment fasten, nur Wasser durfte er trinken (denn sonst würde er im indischen Klima sterben). Am Ende des Fastens war der Jüngling nicht mehr imstande, auch nur einen Vers der vedischen Hymnen, die er doch gut auswendig wußte, herzusagen. Er durfte dann wieder essen, und seine Geisteskräfte kamen ihm wieder. Also war erwiesen, daß das Leben, d. h. der Atem (beides ist im Sanskrit

<sup>27</sup> ChUp. III, 1–11.

<sup>28</sup> ChUp. VI, 8, 1: Schlaf; VI, 9: Schlaf und Erwachen; VI, 15: Sterben.

<sup>29</sup> Ebd. VI, 7.

dasselbe Wort), aus Wasser ernährt wird, d. h. aus Wasser besteht (eine voreilige und unrichtige Übertreibung). Also kann Atem nicht das Erste oder Letzte des Menschen sein. Dabei zeigte sich aber zugleich, daß das Denken aus Essen (fester Nahrung oder Erde nach damaliger Elementenlehre) besteht, eine ausgesprochen materialistische Deutung, ein zunächst platt klingender Materialismus. Aber Uddālaka lehrte weiter, daß das Denken aus den feinsten Teilen der Materie besteht, die beim Verdauen von den gröberen geschieden werden. Er konnte noch nicht wie der dialektische Materialismus heute lehren, daß Denken ein Attribut der höchstorganisierten Materie ist; aber er kam so weit, wie es die primitiven Begriffe und äußerst geringen Naturerkenntnisse seiner Zeit erlaubten<sup>40</sup>.

Was ist weiter Hunger?<sup>41</sup> Wasser hat die genossene Nahrung fortgeführt. Was ist Durst? Glut hat das getrunkene Wasser weggeführt. Was ist Schlaf?<sup>42</sup> Das Denken hat sich, ähnlich wie beim Sterben, in den Atem zurückgezogen. In dieser Weise versuchte Uddālaka als ein Pionier der Naturbeobachtung seiner Zeit und seines Brahmanenstandes die auffallendsten physiologischen Zustände zu deuten.

Alle fünf Beobachtungen zusammen ergaben ein und dieselbe Lehre von fünf Dingen und ihrem „Eingehen“ resp. Aus-etwas-Bestehen; man braucht nur diese fünf Beobachtungen zur Tabelle zu ordnen:

|             |         |           |          |         |             |
|-------------|---------|-----------|----------|---------|-------------|
| 1. Sterben: | 1) Rede | 2) Denken | 3) Atem  | 4) Glut | 5) Seiendes |
| 2. Fasten:  |         | Denken    | Atem     |         |             |
|             |         | = Nahrung | = Wasser |         |             |
| 3. Hunger:  |         | Nahrung   | Wasser   |         |             |
| 4. Durst:   |         |           | Wasser   | Glut    |             |
| 5. Schlaf:  |         | Denken    | Atem     |         |             |

#### Kosmogonie

Also bestätigten ihm alle fünf Beobachtungen diese Reihe von fünf Begriffen, die er dann in seiner *Kosmogonie* (wie es damals noch in Indien üblich war) zusammenstellte: Im Anfang war nur eines, das Seiende, aus ihm wurde Glut, aus ihr Wasser, aus ihm Erde; die drei letzteren sind die Urelemente, die aus dem Seienden hervorgekommen sind und in das Seiende wieder eingehen. Die Welt besteht aus ihnen, also letztlich aus dem einen Seienden. Was z. B. in der Sonne das Rote ist, das ist Glut, was in ihr das Weiße ist, ist Wasser, ihr Schwarzes ist Erde. Diese Farben der Sonne kannte Uddālaka sicher nicht aus eigener Beobachtung, sondern übernahm sie aus der Mythologie seines Vaters, nur hat er dessen fünf Farben auf drei zurückgeführt und dessen Mythologie durch materialistische Naturphilosophie ersetzt. So genau wie hier bei Vater und Sohn können wir die Geburt der Philosophie bei den Griechen nicht mehr beobachten.

Diese Kosmogonie aber steht im Gegensatz 1. zu den alten mythologischen Kosmogonien, die einen Gott neben die Materie stellten, 2. zu denen, die die Materie zu einem gewissen Zeitpunkt aus dem Nichts oder 3. aus dem Denken (Wünschen, Sich-Kasteien) entstehen ließen. Uddālaka bewährt sich als konsequenter Materialist: Das Seiende, die Urmaterie, ist immer da und entwickelt sich aus eigener Bewegung.

<sup>40</sup> Und zwar zerlegt der Verdauungsvorgang das Essen in Grobes, Mittleres und Feines (ChUp. VI, 6, 2): Das Feine wird Denken (5, 1). Vgl. Stalins Widerlegung der Lüge der Anarchisten, der Marximus lehre, daß das Essen die Ideologie bestimmt (Stalin I, 283 f.).

<sup>41</sup> ChUp. VI, 8, 3–6.

<sup>42</sup> Ebd. 8, 1–2.



Uddālakas Zeitgenosse, der Tradition nach sein Schüler<sup>42</sup> und sein idealistischer Gegner, war der berühmte Mystiker Yājñavalkya. Dieser hat damals in einer anderen „Upanishad“ das Verhältnis der Welt zum ewigen Geist poetisch, aber unlogisch, folgendermaßen gedeutet: Der Geist ist wie ein Musikinstrument, die Welt aber ist wie dessen Töne<sup>43</sup> (als wäre der Geist mit Händen greifbar wie ein Instrument, die Natur aber ungreifbar wie die Töne!). Uddālaka dagegen verglich das Seiende mit dem Ton, aus dem die Töpfe, mit dem Kupfer, aus dem Kupferperlen, mit dem Eisen, aus dem Nagelscheren usw. gemacht werden<sup>44</sup>. Das sind (in klarem Gegensatz zu Yājñavalkya) materialistische Beispiele aus dem dörflichen Leben, aus dem täglichen Gebrauch des Brahmanen. Sie zeigen eindeutig, daß das Seiende hier etwas Materielles, ein materialistischer Begriff ist.

Uddālaka hat dementsprechend im Gegensatz zu Yājñavalkya ebensowenig wie die Atem-Wind-Magier von der Seelenwanderung<sup>45</sup>, von Himmel oder Hölle gesprochen. Er hat sich von einem König, einem Mystiker, darüber belehren lassen, weil er, wie er offen sagte, es nicht wußte, wieso das Jenseits nicht von den ständig ins Jenseits gehenden Torenseelen überfüllt wird; er hat dem König auf dessen fromme Belehrung dann aber nichts geantwortet<sup>46</sup>. Und er hat den mystischen Begriff brahman vermieden, vielmehr vom Leben<sup>47</sup> und vom Seienden gesprochen.

Aber das Seiende war bei ihm nicht immer so rein physikalisch gemeint, wie es nach diesen Zitaten scheint. Er nannte es vielmehr manchmal eine Gottheit und beschrieb es als denkend und aus sich gebärend, und ebenso schilderte er die drei Urelemente. Sein materialistischer Monismus war also wie der der Jonier hylozoistisch<sup>48</sup>.

Uddālaka stellte (ganz ähnlich dem großen Materialisten Lucrez) an den Anfang seiner Kosmogonie den Satz: Nicht aus Nichtseiendem kann das Seiende werden, wie manche Kosmogonen behaupteten (z. B. der idealistische, der lehrte: Das Nichtseiende kasteite sich, wünschte und schuf...)<sup>49</sup>, sondern aus Seiendem. Dieser Satz vom ewigen Dasein der Materie war damals so wichtig für den Materialismus wie heute für uns der Satz von der Erhaltung der Energie, „nur mit dem wesentlichen

<sup>42</sup> BUp. VI, 5, 3.

<sup>43</sup> BUp. IV, 5, 8–10; II, 4, 7–9, Glasenapp 1949, 38, lobt „den ebenso lebendigen wie erhabenen Ausdruck“ der „sinnvollen Gleichnisse“ dieser tief sinnigen Mystik.

<sup>44</sup> ChUp. VI, 1, 3–5.

<sup>45</sup> In seinen Gleichnissen vom Honig, den Tieren und Flüssen (ChUp. VI, 9f.) meinte er den Schlaf, nicht den Tod, obgleich Sankara hier von Schlaf, Tod und Weltuntergang zugleich spricht. Aber ein Tiger erwacht als Tiger und wird nicht als Tiger wiedergeboren. Sankara hat also betrügerisch die Seelenwanderungslehre dem Uddālaka untergeschoben, um seinen Materialismus wegzudeutieren. Mein Versuch, Sankara zu folgen, war 1947 verfehlt, und in diesem Punkte hätte Edgerton recht gehabt, mich zu tadeln (JAOS 1948, 202).

<sup>47</sup> Kaush. Up. I, 1ff.

<sup>48</sup> Jīva ātman; ātman bedeutet hier nicht Seele, sondern Selbst, etwas Materielles.

<sup>49</sup> Jacobi hat in der Festschrift Kuhn 38 diese Lehre Uddālakas als Materialismus bezeichnet. Glasenapp 1949, 126, meint, daß ihr hylozoistischer Charakter dem entgegensteht, daß es in den Upanishaden eine dualistische Unterscheidung von Leib und Seele noch nicht gab (1949, 42f.). Aber erstens gab es eine solche Unterscheidung schon im Schamanismus, und zweitens ist das kein Grund, Hylozoismus zu Idealismus zu machen.

<sup>50</sup> Taitt. Br. II, 2, 9; Deussen I, 1, 202; Oldenberg a. a. O. (s. o. Kap. 6, Anm. 99) 178, 53f.

Unterschied, daß, was bei den Griechen (und Indern, W. R.) geniale Intuition war, bei uns Resultat streng wissenschaftlicher, erfahrungsmäßiger Forschung ist und daher auch in viel bestimmterer und klarerer Form auftritt<sup>51</sup>.

Monismus

Uddālaka's Satz gleicht in seinem Wortlaut durchaus dem Lehrsatz der metaphysischen Idealisten Yājñavalkya und Parmenides, daß Seiendes nicht werden kann. Uddālaka hat ferner das Seiende (ähnlich wie Yājñavalkya das brahman) monistisch als den Hauptgegenstand der Philosophie hingestellt, als wichtiger für die Erkenntnis als seine Produkte, obgleich er doch im Gegensatz zu Yājñavalkya eine Fülle realer, materieller Vorgänge beobachtet und behandelt hat. So kam es, daß sein oft zitierter monistischer Grundsatz: „Das bist du“, d. h. das einzig Seiende, Ewige, in allen empirischen Dingen Verborgene, das bist du, du bist nichts anderes als die Natur (oder die lebende Materie), daß dieser Satz später von den Idealisten und Mystikern Indiens und Europas für ihren idealistischen Monismus in Anspruch genommen und damit Uddālaka zum Mystiker verfälscht wurde. Dieser kurze Satz ließ sich, wenn man ihn aus dem Zusammenhang herausriß, wenn man das Seiende im Gegensatz zum Wortlaut und Textzusammenhang mit brahman gleichsetzte, allerdings zitieren, als wäre er idealistisch-monistisch gemeint gewesen, aber Uddālaka hatte mit dem Seienden nicht das brahman gemeint.

Das Feine

Uddālaka hat das Seiende öfter die „Feinheit“<sup>52</sup> genannt, wobei wir noch nicht sagen können, warum er das Abstraktum Feinheit verwendete, statt das Seiende das Feine zu nennen. Wenn man einen Feigenkern, das Winzigste vom Winzigsten, spaltet und wieder spaltet, kommt man schließlich zu einer Feinheit, die man nicht mehr unterscheiden kann, sagte Uddālaka<sup>53</sup> und meinte also mit dem Feinen wirklich etwas Stoffliches (er kam damit schon nahe an den in Indien und Griechenland nur wenig jüngeren Atombegriff heran!). Aus dieser Feinheit, fuhr er fort, besteht der ganze Feigenbaum und letztlich das All, auch du; das Denken entsteht aus dem Feinsten der genossenen Speise, und das Leben (oder der Atem) aus dem Feinsten des getrunkenen Wassers<sup>54</sup>.

Yājñavalkya aber legte gerade damals als Spiritualist fest, daß Geist weder als grob noch als fein bezeichnet werden kann<sup>55</sup>; er hat Geist von Stoff metaphysisch getrennt, hat ihn als ewig, als wertvoller und realer als die Materie verselbständigt, wie es alle Idealisten tun. Damit ist er über seinen vermutlichen Wegbereiter, den Mystiker Sāṅdilya, hinausgegangen, der noch ähnlich wie Uddālaka das Geistige als das Feine und Wahre bezeichnet hatte<sup>56</sup>. Aber gerade durch Yājñavalkyas idealistische Unterscheidung ist der materialistische Kern des Begriffs des Feinen bei Uddālaka für uns (und sicher auch für damalige Inder) deutlich geworden.

Der Begriff des Feinen ist ziemlich unklar, besonders wenn Uddālaka ihn u. a. zur Deutung eines Feuer-Ordals verwendete<sup>57</sup>: Faßt ein Unschuldiger ein glühendes

<sup>51</sup> So sagte Engels, *Naturdialektik* 18 f. von den Griechen.

<sup>52</sup> *Animan*: ChUp. VI, 8, 7 usw., vgl. Jacob, G. A., *A Concordance of the Principal Upanishads*, Bombay 1891 z. v.

<sup>53</sup> ChUp. VI, 12.

<sup>54</sup> Ebd. VI, 5.

<sup>55</sup> BU. III, 8, 8: Akāśam . . . asthūlam anapū; III, 9, 28: Wiedergeburt der Seele geschieht nicht wie das Wachsen des Baumes aus dem Samen, d. h., der Mystiker interessiert sich nicht für die leibliche Geburt und Zeugung.

<sup>56</sup> ChUp. III, 14, 3: anīyaṁ vriher vā yavād vā (feiner als ein Reis- oder Gerstekorn).

<sup>57</sup> Ebd. VI, 16.



Eisen, so bedeckt dies Feine schützend seine Hände. Da ist Magisches mit Feinstofflichem so innig vermischt, wie es das Lebendige mit Leblosem im Hylozoismus ist. Da müssen wir leider gestehen, daß wir dem „Seienden“ des Uddālaka noch nicht ganz nahe kommen, weil uns die Ethnographie noch nicht genug helfen kann<sup>55</sup>. Aber auch hier ist das Feine doch wohl als stofflicher Schutz, als magische Hülle der Hand gemeint, auf keinen Fall als etwas Geistiges.

Bei der Beschreibung des Schlafes hat Uddālaka das Denken einem Jagdfalken verglichen (was in Indien nebenbei nicht auf aristokratische Umgebung gedeutet zu werden braucht!)<sup>56</sup>. Wie der Falke, vom Plattern ermüdet, sich auf seine Stange an die „Bindungsstelle des Fadens“ setzt, so das ermüdete Denken auf den Atem, denn der Atem bindet das Denken an den Leib (ohne zu atmen, kann man nicht denken)<sup>57</sup>. — Uddālaka hatte einmal mit seinem idealistischen Zeitgenossen Yājñavalkya eine Disputation; in der fragte Yājñavalkya ihn nach dem Faden, und Uddālaka nannte den Atem den Faden, der den Leib zusammenbindet<sup>58</sup>. Andere Atem-Wind-Lehrer haben ähnliches gesagt<sup>59</sup>. In Jonien aber lehrte etwa 100 Jahre später um 520 Anaximenes, daß der Wind den Kosmos wie ein Band zusammenhält und der Atem den Leib.

Statt Anaximenes' Begriffen der Verdichtung und Verdünnung des Atem-Windes hat Uddālaka aber nur den allgemeineren der „Veränderung“<sup>60</sup> des Seienden zu den Dingen, während ein metaphysischer Idealist wie Yājñavalkya dieses Thema einer urtümlichen Dialektik ganz unging. Uddālaka hat noch kosmogonisch ein Element von dem anderen „gebären“ lassen, und zwar klingt seine Reihe vom ewigen, farblosen Seienden über die rote Glut und das weiße Wasser zur schwarzen Erde fast wie eine hierarchische Reihe der vier Kasten; heißen die Kasten doch auch Farben (varṇa), wobei freilich die Brahmanen (die doch Uddālakas farblosem „Seienden“ entsprechen würden) von damals an als weiß, die Kshatriyas als rot, die Vaiśyas als gelb und die Śūdras als schwarz bezeichnet wurden<sup>61</sup>. Diese vier Begriffe der Urmaterie und der drei Urelemente, die weiß, rot und schwarz sind, wurden sehr ähnlich später im Sāṃkhya gelehrt; sie stehen u. a. als indische, brahmanische Gegenstücke den typisch griechischen Begriffen der vier elementaren Gegensätze heiß, kalt, feucht, trocken gegenüber, die von Anaximander an die altgriechische Naturphilosophie beherrschten.

Uddālaka lehrte aber auch noch die Schöpferkraft der Rede, leider ohne zu erläutern, was hier die Rede sein soll<sup>62</sup>: Die Einzeldinge wie Töpfe, Kupferperlen usw. entstehen durch die Worte, was er zwar nicht mehr mythologisch wie der „Rgveda“ in bezug auf die schaffende Göttin Rede, aber doch noch kosmogonisch meinte, was Spätere dann aber illusionistisch verstanden. In seiner hylozoistischen Kosmogonie

Werden als  
Veränderung

<sup>55</sup> Das Feine ist hier gleich satyam. Uddālaka setzte durchgehend satyam = ātman (Selbst) = sad, wie er das Feine auch gleich Feinheit setzte. Diese Abstrakta bedeuten aber keinen Idealismus, auch ātman nicht in diesem Zusammenhang.

<sup>56</sup> Ich photographierte in Chota Nagpur einen Dorfschmied mit seinem Jagdfalken.

<sup>57</sup> ChUp. VI, 8, 2 (vgl. BUp. IV, 3, 19).

<sup>58</sup> BUp. III, 7, 1–2.

<sup>59</sup> Upp. 168.

<sup>60</sup> ChUp. VI, 1, 3–5.

<sup>61</sup> Weber a. a. O. 10; diese Farben sind in der Folklore öfter zu belegen, aber ohne einheitliche Sinngabe (Krishna 46f.).

<sup>62</sup> S. o. RV; ChUp. VI, 1, 3–5: vācārambhaṇam.

lehrte er ja, daß das Seiende als höchste Gottheit und dann Glut und Wasser wünschten: Ich möchte mich vermehren, gebären. Die lebendige Natur redet eben, ehe sie schafft, ebenso wie Menschen nach Begriffen (= Worten) Töpfe usw. machen, meinte er wohl.

Analogien,  
Beweis

Uddālakas materialistische Lehre, daß Denken aus Essen besteht, seine Verdauungslehre überhaupt, kann man als eine Weiterführung jener indo-iranischen auffassen, die das „Bundahišn“ erhalten hat. Sie mußten die Idealisten damals als einen Schlag ins Gesicht auffassen. Ihre Angriffe werden ihm also vermutlich dazu gebracht haben, dieses wesentliche Stück seines Materialismus mit jenem Experiment des Fastens zu beweisen (wie es Anaximenes mit dem Ausatmen tat), seine ganze Lehre aber Schritt für Schritt mit Analogien als richtig zu erweisen. Das tat ein Idealist wie Yājñavalkya nicht, das war aber bei den Atem-Wind-Lehrern in den Varianten der Rangstreitfabel schon früher üblich gewesen, wenn sie lehrten: Der Atem ist das Wichtigste, denn (!) man sieht wohl Blinde, Stumme, Taube, Toren, aber keine atemlosen Menschen; oder: denn man redet Unwahres usw., aber der Atem wurde von keinem Übel der Dämonen geschlagen (s. o.); oder: denn mit dem Atem verdaut (und lebt) man, nicht ißt man mit der Rede usw., oder wird einer etwa durch Reden, Sehen usw. satt?<sup>66</sup>

So begründete Uddālaka den Schritt in seiner Kosmogonie, daß aus Glut Wasser wurde, damit, daß bei einem heißen, erhitzten Menschen Schweißtropfen hervortreten (das leuchtete jedem im indischen Klima ein). Und aus Wasser wird Erde (d. h. Festes, Essen), wie aus Regen Reis wird. Er erläuterte das Verdauen, das Zerteilen des Genossenen in Feines, Mittleres und Grobes mit der Analogie des Butterns; er ließ seinen Sohn Salz in Wasser auflösen und durch Verdunsten wiedergewinnen; das aufgelöste Salz war nicht zu sehen, aber es war da, wie der Salzgeschmack des Wassers bewies, wenn auch verborgen. Man kann auch sonst in manchen Fällen von einer sichtbaren Wirkung auf eine unsichtbare Ursache schließen, wie von dem Schößling auf die Wurzel in der Erde. Die Welt besteht eben nicht nur aus Sichtbarem, im Gegenteil, das unsichtbare Seiende ist die erste und letzte Realität (Uddālaka blieb eben in kosmogonischem Denken befangen).

So hat Uddālaka als einziger seiner Zeit neben den primitiven Atem-Wind-Magiern durchweg logisch-sachlich ableitend philosophiert, weil er neu beobachtete und Erscheinungen materialistisch deuten wollte. Er war also der erste beobachtende und bewußt logisch argumentierende Materialist und Philosoph. Seine Methode, mit Analogien von Sichtbarem auf Unsichtbares zu schließen, blieb aber durch Jahrhunderte in Gebrauch und wurde — soweit unsere heutige Kenntnis reicht — zunächst besonders im Sāṃkhya-System fortgebildet und dort zugleich idealistisch verbildet (ebenso wie die Drei-Elementen-Lehre und die Vorstellung der Veränderung der Urmaterie). Erst mehrere Jahrhunderte später aber haben die indischen Philosophen des Nyāya daraus eine Logik geschaffen und als besonderen Zweig der Philosophie abgespalten. Unter den ältesten griechischen Philosophen hat meines Wissens Empedokles zuerst die Realität eines Unsichtbaren, der Luft, durch ein Experiment und einen Schluß über die Sinne hinaus erwiesen<sup>67</sup>. Insbesondere arbeiteten so manche hippokratischen Mediziner bei der Diagnose<sup>68</sup>; diese Ärzte gingen ja ebenso wie Uddālaka auf die uralte Physiologie zurück. Einer von ihnen schrieb: Der Leib

<sup>66</sup> Upp. 119.

<sup>67</sup> Zeller I, 2, 993; vgl. Lucretz I, 262 ff. und das VS.

<sup>68</sup> Farrington Gr. Sc. 67 f.; Die ärztliche Kunst XI. XIII.



besteht aus Feuer und Wasser wie der Stahl. Indem der Schmied Feuer gegen das Eisen bläst, entzieht er ihm Nahrung, wodurch es locker und biegsam wird. Sodann hämmert und härtet er es mit Wasser, das ist eine Rückgabe der Nahrung. Ertüchtigt sich ein Mann beim Turnen, so facht der Atem das Feuer in ihm an, das die Nahrung in ihm verbraucht. Sobald er locker geworden ist, wird er abgeklopft und purgiert. Dann gibt ihm eine kalte Abwaschung (mit dem nährenden Wasser) frische Kräfte<sup>69</sup>. — Diese materialistischen Überlegungen eines griechischen Turnlehrers und Arztes sind denen des Uddālaka beim Fasten methodisch ähnlich (wenn auch in allen Einzelheiten, gesellschaftlich bedingt, verschieden). Sie kennzeichnen die damals noch nicht allzu große Unterschiedlichkeit des wissenschaftlichen und daher auch philosophischen Denkens in Griechenland und Indien.

Uddālakas Bedeutung für die indische Erkenntnislehre ist aber noch größer: Vom indoeuropäischen Wett-Rätselraten her war es bis auf seine Zeit Sitte, daß der Fürst sich seine Opferbrahmanen mit einem Wettdisputieren aussuchte. Die Form der alten Wissens-Wettkämpfe war so: Einer fragte seinen Konkurrenten, bis der nicht mehr zu antworten oder der Frager nicht weiter zu fragen wußte. Wer das letzte Wort behielt, war Sieger. Es kam dabei demnach nur auf das Mehr-, nicht auf das Besserwissen an wie in späteren Debatten<sup>70</sup>. Menschen der Urgesellschaft kennen ja den Begriff des Irrtums, des irrtümlich falschen Wissens nicht. Sie zweifeln an nichts Geäußertem (es sei denn, sie halten es für Lüge). Erst die Arier (gleiches tun Primitive) zweifelten beim Zusammenstoß mit einer fremden Kultur. Primitive vollzogen jahrausendlang z. B. ihre Ordale, ohne an ihnen Zweifel zu äußern. Gewiß wird dabei mancher Gauner gesehen haben, daß statt seiner ein Unschuldiger verdächtigt und schuldig gesprochen wurde, aber er hat geschwiegen, ebenso wie der Priester, der ihm zuliebe das Gift des Ordals fälschte. Die Gesellschaft hielt den Glauben an die Ordale aufrecht. Aber erst mit dem Zweifel (genauer: nach langem Zweifeln auf mythologischem Gebiet vom RV an) begann Philosophie, und gerade Uddālaka war es, der über die Mythologie seines Vaters zu Naturphilosophie fortschritt. Seine materialistischen Thesen erforderten Beweise. Jetzt kam es auf besseres Wissen an und zum Beweise dessen auf Analogien, die jedem einleuchteten (oder einleuchten sollten).

Als also Uddālaka seine Kosmogonie darzustellen begann, fing er mit einer Polemik gegen andere an, die das Sein aus dem Nichts ableiteten. Nun konnte Uddālaka für das eine Seiende, eben weil es einzig ist, keine Analogie finden (wie später feudalistische, scholastische Theologen und Philosophen in Indien leugneten, daß es Analogien zum Beweise der einzigartigen Allmacht Gottes usw. gibt). Daher drückt er die Polemik so aus: Da sagen einige: Nichtseiend war diese Welt zu Anfang, aus dem Nichtseienden wurde das Seiende. Aber wie könnte das so sein? Wie könnte aus Nichtseiendem Seiendes werden? Vielmehr war im Anfang nur das Seiende. Hier liegt die Polemik nur in einer feierlichen Frage. Der Grundsatz der Anfangslosigkeit der Natur wird hier mit bloßem Denken abgeleitet; man könnte hier also vom Anfang der indischen Dialektik sprechen<sup>71</sup>. — Diese neue kämpferische, wissenschaftliche Denk- und Lehrform drang notwendigerweise durch, und die Polemik wurde später die beliebteste Darstellungsmethode der Medizin usw., aber

<sup>69</sup> Ebd. 128 f.: Ober gesunde Lebensweise I, 11—24.

<sup>70</sup> Darüber ausführlich: Ruben, Über die Debatten in den alten Upanishaden, ZDMG VIII, 1929, 238 f.

<sup>71</sup> So Lenin, Nachlaß 187, über Parmenides.

auch der Philosophie. Man pflegt schon bei den Dialogen der alten Upanishaden an die Platon zu erinnern.

Optimismus

Zu Uddālakas Materialismus paßt außer dieser Logik seine im Vergleich mit den meisten anderen indischen Philosophen besonders erfreuliche Lebensfreude, d. h. seine ethische Weltanschauung. Um zu zeigen, was das Feine, das lebende Selbst ist, hat er u. a. einmal vom Saft des Baumes gesprochen, der krafttrotzend, immerdar voll Freude trinkend dasteht, aber angeschnitten blutet<sup>72</sup>. Er hat sich also den Baum als lebend wie den Menschen und also auch vermutlich umgekehrt den Menschen als lebensfroh wie den Baum gedacht.

Man darf nicht dagegen anführen, daß er einmal das Leben des Unwissenden bildlich als Elend der Gefangenschaft und Verschleppung durch Räuber geschildert hat, aus der der Mensch nur durch die Weisung eines Lehrers, der ihm die Augen öffnet, in seine Heimat (ins Seiende, in den Mutterschoß des Alls) zurückfindet<sup>73</sup>. Diese auf sein Lehrertum stolzen Worte des großen Forschers, dieses Mitleid mit den unwissenden Menschen ist hier in Worte gekleidet, die äußerlich an jenen ägyptischen Selbstmörder und Pessimisten und auch an den Pessimismus eines Yājñavalkya anklingen. Aber muß nicht auch der Materialist den Unwissenden zum Lernen, zum Streben nach Wissenschaft und Philosophie, eben materialistischer, ermahnen? Leben und leben nicht allzu viele in Unwissenheit, die ihnen das Leben zur Qual macht? Und hat nicht auch der Materialist Anaximander an das Wiedereingehen aller Dinge ins Unendliche gedacht? „Die astronomische und die mechanische (auf der Erde) Bewegung und das Leben der Pflanzen, der Tiere und Menschen – all das hat der Menschheit nicht nur die Idee der Bewegung, sondern auch namentlich der Bewegung mit Rückkehr zu den Ausgangspunkten, d. h. der dialektischen Bewegung, in die Köpfe eingehämmert.“<sup>74</sup> Solche Gedanken sind also nicht deswegen idealistisch, weil sie bei Idealisten in ähnlicher Form auftreten. Man muß sie aus dem Zusammenhang deuten, und der ist bei Uddālaka eindeutig materialistisch.

## 9. Der Beginn des Idealismus in den Upanishaden als Reaktion gegen den Materialismus, Yājñavalkya, Ajātaśatru und Prataardana

Da bisher die Geschichte der indischen Philosophie parteilich idealistisch dargestellt wurde, ist es heute noch notwendig, die Anfänge des Idealismus ausführlicher zu schildern, als es ihrem philosophischen Wert entspricht, aber natürlich muß das kritisch geschehen. Nur so wird die Klassengebundenheit dieses Idealismus aufgedeckt, und nur so wird deutlich, welchen Mut die Materialisten in Indien unter der herrschenden Macht des Idealismus hatten, und welchen hohen Wert ihre wenigen in der großen Masse idealistischer Lehrstücke uns erhaltenen Fragmente haben.

Seelenwanderung

In Indien wurde in dieser „Upanishad“-Literatur das Dogma der Seelenwanderung gepredigt. Da waren eben vorher der Despotismus und das Kastenwesen ausgebildet worden, und das verlangte nach einer Ideologie, um die ausgebeuteten Bauern und Handwerker über ihr Elend hinwegzutösten. Dazu griffen Fürsten und Brahmanen

<sup>72</sup> ChUp. VI, 11.

<sup>73</sup> Ebd. VI, 14.

<sup>74</sup> Lenin, Nachlaß 271.



die vermutlich schon lange in einem Teil der vorarischen Völker lebende primitive<sup>1</sup> Vorstellung der Wiedergeburt des Menschen (in seiner Sippe: der Großvater wird im Enkel wiedergeboren) auf und verknüpfen sie aus politischer Notwendigkeit mit dem moralischen Gedanken: Wer in diesem zugegebenermaßen elenden Leben fromm und still sein Leiden hinnimmt und auf alles Streben nach Hebung des Lebensstandards und seines Kastenranges verzichtet, wird zum Lohn dafür im nächsten Leben mit magisch-ausgleichender „Gerechtigkeit“ in einer hohen Kaste geboren werden. Wer aber in diesem Leben Aktivität entfaltet, um seine Lebenslage zu verbessern, wird im nächsten Leben dafür büßen müssen, denn jede Handlung zieht magisch (hier mißbrauchte man die alten, im Volk noch lebenden Vorstellungen des „Stromes“ des Weltlaufs) solche Strafe nach sich. Der Mensch vermeide daher alles Handeln und lebe in völliger Ruhe.

Yājñavalkya, der Mystiker und anscheinend etwas jüngere Zeitgenosse und Gegner unseres Uddālaka, scheint diese quietistische Lehre als erster ausgesprochen zu haben<sup>2</sup>, die von da an bis heute in Indien mitgeholfen hat, jedes Streben der Massen (nicht aber des ganzen Adels, s. u.) im praktischen und politischen Leben zu unterdrücken. Diese lange Dauer einer solchen pessimistischen, fatalistischen Ideologie des Klassenfriedens, dieser Stütze des Despotismus, war möglich, weil sich in Indien die Produktion und die Produktionsverhältnisse seit damals nur wenig entwickelt haben, bis die Engländer und der Kapitalismus die alte Gesellschaftsform zerstörten. Andererseits wirkte gerade dieses Dogma wieder als eine gewaltige Kraft der Reaktion hemmend auf alles Streben nach Fortschritt und technisch-wissenschaftlichem Forschen der Hindus zurück.

Dabei ist Yājñavalkyas Lehre deutlich eine Polemik gegen die Atem-Wind-Beobachter, jene magischen Vorläufer des philosophischen Materialismus. Er wird nämlich an dieser Stelle gefragt: Wenn beim Tode der Atem in den Wind eingeht, das Sehen in die Sonne usw. (wie jene lehrten), wo dann der Mensch bleibe. Und er antwortete mit der Lehre vom „Werk“, der Tatvergeltung der Seelenwanderungsdogmas.

Die ältere urgemeindliche Unterscheidung von Leib und Seele wurde jetzt für diese Zwecke zu einer moraltriefenden quietistischen Mystik ausgehaut, wohl passend den satten Aristokraten, die nicht zu arbeiten brauchten, aber unmöglich zu befolgen von den Arbeitenden, und deswegen den Armen als um so erhabener, als unerreichbar hingestellt – denn *muß* der Bauer nicht pflügen und dabei sein Zugvieh quälen, Würmer in der Erde zerreißen usw.? Um so ergebener soll er leben und sich bezwingen, um langsam im Laufe unzähliger Wiedergeburten von diesen unumgänglichen „Sünden“ frei zu werden und zum Luxusleben des Brahmanen voll Faulheit, Magie und Scheingelehrsamkeit aufzusteigen, das ihm dann endlich die religiöse Möglichkeit des Mystikers bieten soll, diesem „irdischen Jammerthal“ ganz zu entfliehen und im brahman erlöst zu werden. Ein „unreiner“ Sūdra aber darf nicht etwa danach streben, schon in diesem Leben ein Mystiker zu werden.

<sup>1</sup> Vgl. Vorar. Lit. 79f. – Lommel, H., Bhrgu im Jenseits (Mythe, Menach und Umwelt, her. v. Ad. E. Jensen, Bamberg 1950, 96f.) tritt für Existenz der Seelenwanderungslehre vor den Upanishaden ein, und zwar ohne Verbindung mit karma-Lehre. Er übergeht dabei meine Hinweise in AO 1939, 164ff., bes. 187f., Indien im Rahmen der Weltgeschichte, Zürich 1945, 10, 26f., Upp. 18, 97, 110.

<sup>2</sup> BUp. III, 2, 13; aber s. u. Sāṅdilya.

Diese indischen Mystiker lehrten also die strikte metaphysische Unterscheidung des vergänglichen, wertlosen Leibes von der ewigen Seele als seinem Herrn (so wie der Priester Herr des leiblich Arbeitenden zu sein beanspruchte).

Sāṅdilyas  
Richtung

Unter den priesterlichen Denkern der *Upanishaden* kann man einen inhaltlich sehr altertümlichen, also vermutlich auch historisch alten Mythologen und Magier unmittelbar an gewisse Spekulationen der „Brāhmaṇas“ anschließen. Dieser Anonymus<sup>3</sup> erklärte in einer „Upanishad“, man solle das Denken als das brahman verehren, d. h. als das Brahmanen-Kasten-Charisma, das magische Wort und das Wesentliche der Welt, wenn man Brahmanenruhm wünsche. Dies brahman beschrieb er sozusagen als ein Tier, nämlich mit vier „Füßen“ (im AV war die Welt einmal als Ochse geschildert worden, sonst bekanntlich meist in Analogie zum Menschen; Ägypter zeichneten manchmal den Himmel als riesige Kuh, und Mithraisten ließen die Schöpfung aus einem geopfertem Stier hervorgehen). Mikrokosmisch sind die vier „Füße“ des Denkens die vier anderen menschlichen Kräfte: Reden, Atmen, Sehen und Hören. Makrokosmisch aber steht dem Denken der Raum als „göttliche“ Form des brahman (nicht der Mond wie bei den Atem-Wind-Lehrern) mit seinen vier „Füßen“ Feuer, Wind, Sonne und Himmelsrichtungen gegenüber, so daß Atem und Wind, Sehen und Sonne, Hören und Himmelsrichtungen (man hört ja nach allen Seiten) und Rede und Feuer (das Opferfeuer ist ja der Mund der Götter) sich entsprechen. Diese abstruse mythologische Verherrlichung des Denkens wird freilich auf die nüchternen Atem-Wind-Beobachter nicht den gewünschten Eindruck gemacht haben.

Jenseitssüchtig aber wurde diese Art Mythologie bei Sāṅdilya<sup>4</sup>, der zwar einen ähnlichen Makro-Mikro-Kosmos-Parallelismus beibehielt und im Anschluß an jenen alten Mythologen das brahman mit dem Denken und brahman-Denken mit dem von da an im indischen Brahmanismus immer wieder gebrauchten Begriff des ātman = „Selbst“ gleichsetzte, aber einige der zweimal vier Elemente und Lebenskräfte durch moralische Begriffe ersetzte. Dabei soll das „Selbst“, wie von den Kommentatoren versichert wird, obgleich es im Text nicht gesagt ist, nicht die persönliche Seele des Denkers bezeichnen; es soll also Solipsismus vermieden werden; es soll vielmehr im Sinne eines gewissen Pantheismus das Ich des menschlichen Subjekts und das stillschweigend vorausgesetzte Ich des Kosmos mystisch in eins setzen.

Dies mikro-makrokosmische Selbst ist bei Sāṅdilya gleich Denken und ist zugleich auch wie bei jenem alten Mythologen gleich Raum. Es hat den Atem als seinen „Leib“ (darin liegt wieder die damals für alle Frommen unvermeidliche Polemik gegen die Atem-Wind-Lehrer), ist also als Geist noch feiner als der unsichtbare Atem-Wind und ist sein Herr. Es hat Licht als seine Gestalt, Wahrheit als seinen Entschluß usw. Dieses denkende Selbst redet nicht (man denke an den Gegensatz des rezitierenden hoch-Priesters und des höherstehenden schweigenden brahman-Priesters, der der Polemik im „Brāhmaṇa“ zugrunde gelegen hatte).

Der Mensch aber „besteht“ aus Wollen, er kann sich sogar den Ort seiner Wiedergeburt wünschen. Darin liegt eine religiöse Betonung einer Art von „Freiheit des Willens“, die in dieser Stärke bei den damaligen brahmanischen Magiern verständlich ist, die sich ja als allmächtige Götter auf Erden hinstellten. Freilich gestand Sāṅdilya diese jenseitige Wunscherfüllung, wie es scheint, nur dem zu, der das brah-

<sup>3</sup> ChUp. III, 18; Upp. 137 f. Vgl. AV IV, 11 (Deussen I, 1, 231 ff.); Prajāpati als Stier usw.

<sup>4</sup> Zunächst in primitiverer Form in ŚBr. X, 6, 3; dann in ChUp. III, 14, steht also kurz vor dem eben behandelten Mythologen.



man in seiner mythischen Gestalt „in Ruhe verehrt“, also keinen irdischen Erfolg anstrebt, vielmehr nur als religiöser Mensch die Ruhe des „reinen Geistes“. Aber auch bei Sāṇḍilya blieb noch die primitive Vorstellung des Selbst als etwas Feinstoffliches bestehen: es ist mikrokosmisch „feiner“ als der Kern eines Hirsekornes<sup>1</sup> und ist doch zugleich makrokosmisch größer als der Raum (der Mystiker spielt hier mit der *coincidentia oppositorum*!).

Sāṇḍilyas Mystik wurde in den alten „Upanishaden“ von einer Reihe von Epigonen fortgesponnen<sup>2</sup>, wurde aber bald von der seines Konkurrenten Yājñavalkya verdrängt, dessen Idealismus im Vedānta-System des Hinduismus bis heute fortgeführt wird.

Yājñavalkya war neben Sāṇḍilya der meist propagierte Opferer und Opfertheoretiker seiner Zeit, reich und, wie er selber sagte, leidenschaftlicher Großverdiener an Vieh, das er als Preis für seine Disputation erhielt, glücklich verheiratet mit zwei Frauen, von denen eine Mystikerin war wie er. Der König Janaka, ebenfalls ein Mystiker, warf sich ihm anbetend zu Füßen.

Yājñavalkya

Wie kam es, daß dieser erfolgreiche Brahmane Begründer der Lehre der Weltentsagung wurde? Nun, er selber entsagte der Welt erst nach voll ausgelebtem Leben; seine Theorie widersprach (typisch für Idealisten überhaupt und insbesondere für die indischen mit ihrem Dogma der doppelten Moral, s.u.) seiner Praxis; er nahm sich und seinesgleichen gar aus der schicksalhaften Seelenwanderungslehre heraus<sup>3</sup>. Er lehrte das Ideal des Schweigens (wie vorher Sāṇḍilya und der Verherrlichter des brahman), aber er selber diskutierte leidenschaftlich (ähnlich widerspruchsvoll wie Buddha!), und zwar für Gold und Vieh! Er pries den Quietismus also nur für die anderen, für die Leidenden und Ausgebeuteten! Und er führte mit seinem Pessimismus (der von der diesseitsfrohen Magie der „Brāhmaṇas“ grundsätzlich absticht) vielleicht jenen alten vorarisch-städterischen Pessimismus fort.

Er knüpfte weiter an das „brahman“ und das „Selbst“ seines Vorgängers Sāṇḍilya an. Wenn in den „Upanishaden“ die verschiedensten Deutungen dieser beiden Begriffe versucht wurden, so setzten die einen sie dem Atem-Wind, andere der Rede, der Sonne, dem Blitz, dem Schöpfer oder gar dem Hunger und Tode gleich, Yājñavalkya aber ebenso wie Sāṇḍilya dem Denken. Wie seine Vorgänger, aber im Gegensatz zu Uddālaka, hat er keine Kosmogonie gelehrt und hat nicht empirisch Schlaf, Hunger, Durst usw. beobachtet, sondern das Träumen und den traumlosen Schlaf mystisch gepriesen.

Es gab lange vor ihm die uralte, schamanistische Deutung des Traumes als einer Wanderung der Seele aus dem Leibe (ein Gegenstück zur Seelenwanderung nach dem Tode). Diese führte Yājñavalkya fort<sup>4</sup>: Die Seele wandert im Traum in ein leeres Grenzgebiet zum Jenseits hin und baut sich dort ihre Welt, ihre Haine und Seen, Straßen und Wagen, Freuden und Wonnen, kurz: ideale Traumwelten (er lehrte aber noch keinen Illusionismus, daß auch unser Wachen ein solches Träumen und Schaffen einer idealen Welt ist!). Der Traum ist dem Mystiker also eine Zuflucht aus dem Leid des Lebens. Aber noch höher steht ihm traumloser Schlaf, ihm, dem Quietisten, dem damaligen Vertreter des tausendjährigen Lebensüberdrußes,

<sup>1</sup> S. o. Uddālaka über den Feigenkern.

<sup>2</sup> Upp. 151 ff. Frauwallner hat in ZII 1926 Sāṇḍilya und Yājñavalkya usw. unterschieden.

<sup>3</sup> BUp. IV, 4, 22 f.; IV, 2, 4: asanga; BUp. III, 5.

<sup>4</sup> BUp. IV, 3.

dem Urheber der späteren verführerischen Tröstung der ausgebeuteten arbeitenden Massen (obgleich er sich viel zu vornehm dünkte, um tatsächlich den Massen zu predigen; das tat man erst zur Zeit des Buddhismus!).

Vielleicht war er dabei auch von vishnuitischer, also vorarischer, den Schlaf naturwüchsig verherrlichender Mythologie angeregt, die letztlich urgemeindlichen Hirten zuzuweisen sein dürfte (ebenso wie die Schlafsehnsucht des Hirten Endymion und türkisch-epischer Helden. Der Hirt muß doch eigentlich berufsgemäß stets wachen!). Yājñavalkya also beobachtete den Schlaf, aber nicht forschend wie die Atem-Wind-Lehrer und Uddālaka, sondern er pries ihn als höchst-wonnevoll und verglich ihn mit dem Sichverlieren in der Umarmung eines Weibes, während doch der natürliche Mensch und der Naturforscher Schlaf als bewußtlos (wenn auch wohltuend und gar medizinisch heilsam!) kennt. Diese erotische Phantasie dürfte mit dem Tempelbeischlaf mit Tempeltänzerinnen zusammenhängen, der von der Bronzezeit her bis heute in Indien lebendig erhalten worden ist und ethnographisch von noch älteren pflanzerischen Fruchtbarkeitskulten hergeleitet werden kann<sup>10</sup>.

Im Schlaf erlebt angeblich der „Wissende“ paradoxerweise die höchste Realität, die Geist und Wonne, aber nicht etwa konkretes, sondern „reines“, d. h. objektloses, Denken sein soll. Dieser typische, jenseitssüchtige Mystiker wollte ja von der wirklichen Umwelt und den leidenden Mitmenschen nichts wissen und abstrahierte also von allen Inhalten des Denkens, als ob das sinnvoll wäre. Das Denken lebt also bei Yājñavalkya für sich allein wie der Schöpfer der alten Mythologie vor der Schöpfung<sup>11</sup>. Von daher nahm Yājñavalkya seine Begriffe (statt wie Uddālaka von der Technik der Handwerker).

Yājñavalkyas „reiner“ Geist kann als soldier von keinem Eindruck erschüttert werden (das Ideal des Quietisten!). Er ist angeblich objektlos, leid- und lustlos (dabei aber doch objektlos wonnevoll; Mystiker können ja ohne paradoxe Ausdrucksweisen nicht auskommen). Er soll ein ewiges, unermüdlisches Subjekt sein<sup>12</sup> (der Atem war von den Atem-Wind-Beobachtern mit mehr Recht als unermüdlisch gepriesen; aber ist Yājñavalkyas Geist etwa nachts nicht eingeschlafen?). Er ist vorgeblich niemals Objekt, denn außer dem einen Geist gibt es keinen zweiten, der ihn zum Objekt machen könnte (und doch behandelt dieser Mystiker immer wieder den Geist, macht ihn also zum Objekt seines Denkens). Der Geist ist, sagte Yājñavalkya, der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Denker des Denkens<sup>13</sup>. Wer aber, fuhr er fort, kann sehen den Seher des Sehens und denken den Denker des Denkens? Mit solcher Rhetorik faszinierte der Solipsist zahllose Idealisten bis heute, ließ aber dabei bewußt außer Betracht, daß der Psychologe, ja auch der primitivste Lehrer des Yoga und dieser Mystik das Sehen, Denken usw. sorgfältig in seiner Weise betrachtet, bedenkt und danach lenkt.

Der ewige Geist ist das Daseiende, frei von allem Werden. Als Daseiender kann er nicht werden, lehrte der ruhesüchtige Yājñavalkya<sup>14</sup>. Der Mystiker hatte ja kein Interesse daran, die leidvolle Unrast der Welt zu betrachten, geschweige zu deuten oder zu verändern, noch sollten es die ausgebeuteten Massen wollen.

<sup>10</sup> Upp. 201.

<sup>11</sup> Vgl. Ruben im *Anthropos* 45, 1950, 357ff. über indische Mysterien.

<sup>12</sup> Upp. 203.

<sup>13</sup> BUp. IV, 3, 23ff.

<sup>14</sup> Ebd. III, 7, 17–23; 8, 14; 4, 2; IV, 5, 15.

<sup>15</sup> *Jāta eva na jayate*: BUp. III, 9, 28, 7.



Dieser eine Geist weilt aber, lehrte er, in jedem Ding dieser Welt, in den fünf Elementen und allen Stockwerken der Unterweiten, der Erde und dem Himmel, in Sonne und Mond; als deren „innerer Lenker“ sorgt er dafür, daß der Kosmos in seinen Bahnen verläuft<sup>13</sup>. Hier klingen die alten arischen Gedanken des „Strömes“ der Welt an, aber dieser Geist ist hier zugleich animistisch-dualistisch der antreibende Gott wie in vielen Kosmogonien der Urgesellschaft. Als innerer Lenker wirkt er auch in Atem, Rede, Gesicht, Gehör, Denken, in Haut (als Tastorgan), im Erkennen und im Samen. Yājñavalkya fügte also den Lebenskräften der Atem-Wind-Beobachter einen geistigen Bewegter hinzu. Er polemisierte damit gegen diesen Materialismus, und zwar tat er dies in seiner Unterredung mit Uddālaka, der ihm die von einer Frau, die von einem Dämon besessen war, gestellte Frage nach jenem inneren Lenker vorlegte und ihm am Ende nichts erwiderte — wenigstens in der parteiischen Darstellung der „Upanishad“ des Yājñavalkya. Darin zeigt sich, daß dessen Mystik und Idealismus (s. u.) eine Reaktion gegen den Materialismus des Uddālaka und der damals weit verbreiteten noch magischen Atem-Wind-Beobachtung war.

Dieser Geist weilt aber nach Yājñavalkya auch im Ich und Du. Warum ist einem sein Weib lieb, sein Sohn, sein Brahmanentum, sein Reichtum, fragte der Brahmane Yājñavalkya. Nicht als Werte an sich, sondern nur, weil sie Geist, weil sie dasselbe Selbst sind wie er, das Selbst, das der einzige Wert ist<sup>14</sup>. Da spricht der Solipsist unverhüllt egozentrisch. Er nennt den Geist auch den „Herrn“ mit einem Wort, das sonst gern von Frommen für Śiva verwendet wird<sup>15</sup>. Diese ganze Mystik des Yājñavalkya ist eben im Grunde kaum etwas anderes als ein Śivaismus, eine Religion des „Geistes“ ohne den Namen Śiva.

Yājñavalkya hat, wenn die Überlieferung nicht täuscht, als erster frommer Lehrer Indiens die Seelenwanderung (die anscheinend Männer wie sein Vorläufer Sāṅdilya und sein Gönner, König Janaka, eben vorher aus schamanistischem Stammesglauben in die Diskussion der Priester eingeführt hatten)<sup>16</sup> in der oben angedeuteten Weise mit Morallehre verquicht<sup>17</sup>. Seit damals haben in Indien nur Materialisten an ihr gezweifelt.

Doppelte Moral

Solange es Kasten gibt, lehren die Brahmanen aber eine doppelte Moral. Die Despoten, der Kriegeradel und die Priester, die die urtümlichen Dörfer, Kasten und Stämme im großen ganzen (abgesehen vom Eintreiben der Naturalsteuer) nicht antasteten, hatten wesentlich andere Interessen als das Volk der Bauern und Handwerker, nämlich, aus ihnen ein möglichst großes, ständig steigendes Mehrprodukt herauszupressen. Da die Produktivkraft nicht stieg, konnten sie — neben vom Despoten organisierten Betrieben aller Art und Vergrößerung ihres Ausbeutungsgebietes durch Eroberungen — nur die Methoden der Ausbeutung verschärfen. Während sich also die Handwerker und Bauern im Despotismus mit immer bescheidenerem Leben begnügen mußten und nach der alten Weise ihres bornierten, stagnierenden Dorflebens möglichst wenig, nur gerade ausreichend arbeiten wollten, wollten jetzt im Despotismus die Ausbeuter, daß sie immer mehr arbeiteten, freilich nicht für den Fortschritt und das Wohl der arbeitenden Massen, sondern nur für die Herren. Sie sollten zugleich ihre Ansprüche herabschrauben, um den herrschenden

<sup>13</sup> Ebd. III, 7; 8, 9.

<sup>14</sup> Ebd. IV, 5, 6; II, 4, 5; IV, 4, 22.

<sup>15</sup> Īāna: BUp. IV, 4, 15; 22.

<sup>16</sup> SBr. XI, 2, 6; Upp. 145 ff.

<sup>17</sup> BUp. III, 2, 13.

Kreisen steigenden Luxus zu ermöglichen. Die Ausgebeuteten sollten also im Sinne der Herren in der Arbeit aktiv, aber zugleich unstrebsam, geduldig und politisch inaktiv sein, während die Herren selber nicht arbeiten, dagegen politisch aktiv sein wollten.

Dieser notwendig sich ergebende Widerspruch führte (ähnlich wie in allen anderen Klassengesellschaften bis heute) zu einer doppelten Moral, zur indischen Kastemoral, die den Herrenkassen alle Arbeit verbot und Genuß gebot, während den Massen schwerste Arbeit, knechtischer Gehorsam und politische Unterwerfung zur religiösen Pflicht gemacht wurden. Die Bauern und Handwerker sollten im Interesse der „Klassenharmonie“ arbeiten und dulden, die Herren aber sollten zu ihrem „Schutz“ alles, was man sich an unvermeidlichen Greueln der despotischen Politik nach außen und im Inneren denken kann, nicht nur tun dürfen, sondern dazu verpflichtet sein, ohne deswegen als unförmig oder moralisch schlecht verurteilt werden zu dürfen. So wurde dem Volk von der Zeit der Upanishaden an idealistischer Quietismus gepredigt, den Fürsten aber alle Gewalttat geradezu zur Pflicht gemacht. Noch die Gandhisten lehren ja heute die Massen, der als natürlich hingegenommenen rohen Gewalt der imperialistischen Kolonialherren und ihrer eigenen Ausbeuter nichts als Geduld und Seelengröße entgegenzustellen.

Yājñavalkya belehrte König Janaka, daß der Mystiker, seinesgleichen, kraft der doppelten Moral von der Drohung der Seelenwanderung ausgenommen sei, denn der reine Geist ist ja, lehrte er, nicht zu beeinflussen, und weder gutes noch böses Tun wirken auf den, der diese mystische Erkenntnis hat und also mit dem reinen Geist eins ist<sup>20</sup>. Der Mystiker ist bereits kraft der magischen Macht seines „Wissens“ in diesem Leben erlöst; er darf sogar aus dem asketischen Schweigen des Fakirs und aus der „Kindlichkeit“ des Mystikers wieder ins praktische Leben zurückkehren<sup>21</sup> und viel Vieh verdienen, wie es Yājñavalkya selber tat und zynisch aussprach<sup>22</sup>.

Diese zynischen Gedanken führte König Pravāhana weiter und lehrte, daß einer, der das Mysterium der Seelenwanderung kennt, getrost mit Dieben, Trinkern, Schändern von Brahmaninnen und mit Brahmanenmördern umgehen darf: Er wird durch solchen Umgang nicht beflocht werden<sup>23</sup>. Er als Despot war ja auf Verbrecher, Agenten in den Trinkhäusern usw. als seine Spitzel, Provokateure usw. angewiesen. Die politische Bedeutung dieser Sonderstellung der „Elite“ der Mystiker für den Despotismus zeigte aber kurz danach der König Pratardana mit noch weit schamloserer Deutlichkeit (s. gleich).

Kosmographie

Yājñavalkya hat neben seine mystische All-Eins-Lehre eine Kosmographie gestellt, in der er die Größenverhältnisse Indiens einigermaßen richtig annahm, sich dann aber um den Ozean herum als mythologischen Rest eine Welt-Eischaie und um die herum die „Welt des Windes“ bis zum Himmel hin dachte<sup>24</sup>.

Dem Mystiker Yājñavalkya galt das Herz<sup>25</sup> als Sitz des Geistes und Zentrum der Welt. Der Geist sieht nach allen Himmelsrichtungen durch die Sinne wie Ausgucke (das erinnert einen an den Geist im Kopf nach der indo-iranischen Lehre) auf die

<sup>20</sup> Ebd. IV, 4, 22f.; 2, 4.

<sup>21</sup> Ebd. III, 5; Upp. 185.

<sup>22</sup> BU. III, 1, 2; Upp. 179f., 279.

<sup>23</sup> ChUp. V, 10, 9; Upp. 225f.

<sup>24</sup> BU. III, 3, 2; Upp. 184f.; Lüders a. a. O. 94.

<sup>25</sup> Yājñavalkya hat als erster fünf Sinne und Elemente; BU. III, 2, 1; IV, 5, 12; III, 7; vgl. NS Anm. 200.



Objekte hin; dabei „stützt“ sich das Auge z. B. samt den sichtbaren Dingen auf das Herz, und auf das Auge stützt sich wiederum die Sonne, der Gott und Hüter des Ostens<sup>26</sup>. Wie aber die Außenwelt und der Geist wirklich zusammenhängen (das Wort „sich stützen“ verdreht ja hier die tatsächlichen Verhältnisse idealistisch!), diese Frage hat Yājñavalkya nicht wissenschaftlich gestellt. Auch das bereits angeführte Beispiel des Instrumentes (Geist) und der Töne (Dinge) ist mehr dichterisch als philosophisch; es besagt, daß dieser weltfremde Mystiker meinte, den Geist (das Instrument) fassen zu können, nicht aber die Dinge. Hat er doch die, die die Wissenschaft lieben (er dachte dabei angeblich an die Ritualistik), zur „schlimmsten Finsternis“ verdammt. Was scherten den Mystiker die hart im Raume sich stoßenden Sachen und die wimmelnde Menge der leidenden Mirmenschen! Damit, daß Yājñavalkya hier die Fragen des Seins und seiner Erkennbarkeit anfaßte, und sei es noch so kurz, zeigt er sich als idealistischen Philosophen, und zwar als den ältesten Indiens und der Menschheit überhaupt. Er war nicht mehr nur Magier oder Mythologe wie noch Sāṅdilya. Dieser Idealismus aber ist deutlich eine Reaktion auf den Materialismus des Uddālaka, eine Stütze der Religion, des Quietismus und des Despotismus.

An dieses ungelöste Problem des Zusammenhanges von Geist und Natur knüpfte einer seiner Nachfolger, der König Ajātaśatru, an<sup>27</sup> und verwendete die Bilder von der Spinne, die den Faden aus sich läßt, und von dem Feuer, aus dem Funken sprühen, für das Hervorkommen der Dinge aus dem Geist (als wenn Geist stofflich wie Spinne und Feuer wäre!); er mißbrauchte dafür auch nach einer anderen Version seines Textes<sup>28</sup> die Atem-Wind-Lehre und behauptete idealistisch: Beim Erwachen träten aus dem Atem nicht nur die anderen vier Lebenskräfte, sondern mit dem Sehen auch die Gegenstände und mit dem Hören auch die Töne wieder hervor, die beim Einschlafen mit den Sinnen in den Atem eingegangen seien.

Damit ging er über Yājñavalkyas Behauptung, daß der Geist im Traum sich seine ideale Umwelt schafft, weit hinaus und meinte vielleicht im Grunde, wenn auch noch nicht von objektivem Idealismus unterschieden, typisch idealistischen Illusionismus. Er mag dabei von gewissen Elementen der Vishnumythologie beeinflusst worden sein, deren Alter wir freilich im einzelnen noch nicht kennen, die aber später lehrte, daß in gewaltigen Weltperioden das ganze All aus dem Munde des Vishnu hervorkommt und wieder in sein Inneres eingeht<sup>29</sup>. Dieses Übernehmen damals offenbar weitverbreiteter materialistischer Begriffe und das Verfälschen der Beobachtung des Einschlafens (denn das Eingehen der Objekte in den Einschlafenden kann man doch niemals beobachten!) ist aber eine Handlungsweise der Idealisten, die sich öfters beobachten läßt, z. B. bei Pratardana.

König Ajātaśatrus Faden spannt nämlich König Pratardana fort (ihm soll von Indra selber seine Lehre offenbart worden sein) und setzte höchst unsachlich-eklektisch den Geist der Idealisten dem Atem der Atem-Wind-Beobachter und dem Gotte Indra<sup>30</sup> der Ritualisten gleich. Aus dem Geist-Atem-Indra kommen die „Geistelemente“ hervor, aus denen danach erst die „Dingelemente“; und diese beiden Gruppen

<sup>26</sup> BUp. III, 9, 20ff.

<sup>27</sup> BUp. II, 1, 20. Das „aus sich herauslassen“ war ein alter kosmogonischer Begriff der Brāhmanas.

<sup>28</sup> Kaush. Up. IV, 20 (= II, 2, 19 ed. ASS).

<sup>29</sup> Zimmer, H., *Maya*, Stuttgart-Berlin 1936, 52ff.; Ein. 237; Harivamśa, Bhavishyapurvan 9ff.

<sup>30</sup> Vgl. Yājñavalkya BUp. IV, 2, 2.: Indra im Herzen und s. u. Bhāradvāja in Kap. 16.

von „Elementen“ wirken zusammen, ohne sie gibt es keine Welt und kein Leben<sup>21</sup>. Das war ein kosmogonischer Gedanke, der trotz seiner Falschheit im Sāmkhya und Buddhismus in gewissen Formen fortgeführt wurde.

Dieser eklektisch philosophierende König hat anscheinend einen positiven Beitrag zur indischen Psychologie geliefert, der lange nachwirkte, und zwar den, daß man nur eine einzige geistige Tätigkeit zur Zeit mit Aufmerksamkeit vollziehen kann<sup>22</sup>; ein wenig Beobachten hat er also offenbar von den Atem-Wind-Lehrern gelernt oder diese Beobachtung von einem Materialisten übernommen. Er war eben ein Eklektiker, der Yājñavalkyas Mystik mit Atem-Wind-Lehre und Indra-Verehrung, und zwar des Indra als mythischen Mono-Gottes nach Art Sivas, vereinigte.

Als Despot, der regierend handeln muß, entschuldigte er in Fortführung der doppelten Moral des Yājñavalkya seine historisch notwendige Aktivität mit der Lehre, den Mystiker könne nichts beflecken, selbst wenn er als Despot Verträge gebrochen, gemordet habe usw. Ähnliche Entschuldigungen des skrupellosen Handelns begegnen uns von da an in Indien mit seinem Despotismus und seinem gesellschaftlichen Stagnieren immer wieder<sup>23</sup>.

Als Ergänzung dazu lehrte Pratardana in den letzten Sätzen seiner Upanishad die scheinbar dazu im Widerspruch stehende Prädestinationslehre: Der Fürst darf nicht nur handeln, er muß es auch, denn sein Kriegergott Indra hat ihm dieses Schicksal bestimmt<sup>24</sup>.

Noch weiter ist der Idealismus der alten Upanishaden nicht getrieben worden. Dies genügt aber, das Interesse der skrupellosen Despoten der primitiven Sklavenhalterstaaten an dieser Mystik und Philosophie zu zeigen, die Friedrich v. Schlegel schon 1808, ohne dies Material zu kennen, ihrer Amoral wegen verurteilt hat. Kein Despot wollte doch magisch auf Grund des moralischen Vergeltungsgesetzes des Seelenwanderungsdogmas in der Hölle oder als Śūdra büßen. Die Upanishadmystik ist also so sehr eine Ideologie der damaligen Despoten und ihrer Nachfolger bis heute, daß man auch Yājñavalkya, den Freund und Lehrer König Janakas, als Ideologen der Despoten bezeichnen kann, obgleich von ihm keine so eindeutig politische Äußerung wie von den Königen Pravāhana und Pratardana vorliegt. Indische Despoten brauchten aber außerdem die Mystik auch gegen den anmaßenden Ritualismus der alten Brahmanen der zerfallenden vedischen Urgemeinde, denn, meinten sie, der Mystiker in seiner Welterhabenheit braucht keine Riten mehr.

Ritualisten

Der Gegensatz der neuen Mystiker gegen die alten vedischen Ritualisten wird bei einem anonymen Nachahmer Yājñavalkyas deutlich, der sein Lehrstück mythologisch einkleidete<sup>25</sup>: Prajāpati, der neue Schöpfergott der Brahmanen, trat als eine Art Versucher auf und erprobte so Indra, den König der Götter, und Vīrocana, den König der Dämonen, die ja seit langem von den Priestern als in ewigem Kampf um die Weltmacht gegeneinander gestellt wurden. Prajāpati versprach den beiden Rivalen, sie für die Erlangung aller Welten über das wahre „Selbst“ zu belehren:

<sup>21</sup> Kaush. Up. II, 5–8.

<sup>22</sup> Upp. 282: Kaush. Up. III, 2; ähnlich ist wieder Bhāradvāja in Kap. 16.

<sup>23</sup> S. Ruben in Festschrift Schubring, Hamburg 1951, 172; Renou, L.: ed. Kaush. Up. 1948, S. 8: la connaissance la plus profitable. Kane (s. o. Kap. 2 A. 57) II, 1, 940: Nicht wörtlich zu nehmen (?).

<sup>24</sup> S. o. kṛla im RV; s. u. Makkhali Gosāla in Kap. 10.

<sup>25</sup> ChUp. VIII, 7–12; Upp. 246 ff.



er ließ sie sich erst nackt, dann geputzt im Wasser spiegeln, damit sie sich „selbst“ sähen, und Virocana meinte ganz natürlich, sein „Selbst“ sei eben der Leib<sup>30</sup>, den er beide Male als die gleichbleibende Realität gesehen habe. Er ging also zu seinen Dämonen heim und lehrte sie, ihren Leib zu pflegen, damit sie mit ihm nach dem Tod zum Himmel aufstiegen.

Nun war es rgvedische Priesterlehre, daß der Tote mit seinem (vermutlich feinstofflich gedachten) Leibe in den Himmel gelangt<sup>31</sup>. Die konservativen Kreise, die damals noch an diesen vedischen Riten der kostspieligen Leichenbestattung der Zeit der verfallenden Urgemeinde festhielten, wurden also hier von dem neumodischen Mystiker und Ideologen der Desporie als „Materialisten“ angeprangert, als Hedonisten, die den Leib für die Seele halten und pflegen<sup>32</sup>. In der Tat war ja die altvedische Religion (die der militärischen Demokratie) verhältnismäßig sehr diesseitig, wenn man sie mit der neuen Mystik vergleicht.

Andere Brahmanen aber begründeten damals als Zweig ihrer Ritualistik die Grammatik, und zwar Etymologie, Lexikographie und Phonetik. Ein Kosmogone z. B. versprach demjenigen, der das Roßopfer und die wahre Bedeutung des Wortes Pferd (und damit des Wesens dieses Tieres) kennt, die Unsterblichkeit<sup>33</sup>. Dabei ist das Wort *asva* = Pferd fälschlich von der Verbalwurzel *svi* abgeleitet; der Demiurg schwoll (*asvat*), und dementsprechend wird der Schöpfungsmythos zurechtgebogen. Bei einer Etymologie des Wortes Herz wird die Etymologie bereits mit dem späteren Fachausdruck dieser Wissenschaft (*Nirukta*) bezeichnet<sup>34</sup>. Ein andermal wird eine „Götterwissenschaft“ genannt<sup>35</sup> und vom Kommentar als Etymologie gedeutet; das mag richtig sein, denn die späteren, ältesten etymologischen Texte Indiens, die „*Nighantus*“, enthalten Götterlisten. Etymologie war eben zunächst ein Zweig der Theologie<sup>36</sup>.

Ein Mystiker stellte, um das Wesen des Geistes zu klären, eine Reihe von achtzehn „Namen“ des Bewußtseins zusammen, Herz, Denken usw.<sup>37</sup>. Darin kann man den Anfang der späteren indischen Lexika sehen, die Synonyme zusammenzustellen pflegten.

Ein Ritualist lehrte, wie man sich bei fehlerhafter Aussprache und Singweise der vedischen Hymnen und Sprüche magisch sichern könnte, und unterschied dabei Vokale von Zisch- und Hauchlauten und den übrigen Konsonanten<sup>38</sup>; darin muß man die Anfänge der indischen Phonetik sehen. Ein anderer Phonetiker hat damals schon von Betonung, Quantität und Artikulation der Vokale gesprochen<sup>39</sup>.

So spiegelt sich in den „Upanishaden“ die damals offenbar eben beginnende Grammatik der Brahmanen wider, die einzige Wissenschaft, in der die Inder es später

Grammatik

<sup>30</sup> Fortgeführt in Bh. G. II, 43 usw.

<sup>31</sup> Glasenapp 1940, 256 ff.

<sup>32</sup> Glasenapp 1949, 126, leugnet mit Recht, daß es sich hier um echten Materialismus handelt.

<sup>33</sup> BUp. I, 2, 7; zum Folgenden vgl. Upp. 302 ff.; Liebich, B., Zur Einführung in die indische Sprachwissenschaft II, Heidelberg 1919–20.

<sup>34</sup> ChUp. VIII, 3, 3.

<sup>35</sup> Ebd. VII, 1, 2.

<sup>36</sup> Vgl. BUp. III, 9, 1.

<sup>37</sup> *Aitareya-Up.* 3, 2.

<sup>38</sup> ChUp. II, 22.

<sup>39</sup> Taitt. Up. 1, 2.

wirklich weit gebracht haben und die auch für die Entwicklung der Philosophie von Bedeutung war<sup>40</sup>.

Andere Idealisten der „Upanishaden“ endlich schwärmten abstrakt von Recht, Humanität, Gastlichkeit usw., ohne jedoch Rechtsbücher zu schaffen oder auch nur anzuregen, solche Bücher zu schaffen<sup>41</sup>.

## 10. Materialisten der Zeit Buddhas und Mahāvīras (um 500 v. u. Z.)

Wie sich für die Zeit der alten Upanishaden eine materialistische Philosophie nachweisen ließ, so auch für die nächstfolgende Periode, die Zeit und Gegend Buddhas, und zwar lebte und wirkte Buddha nur wenig östlicher als die Denker der Upanishaden. Die sozialen Verhältnisse dürften größtenteils noch ähnlich gewesen sein; nur spielten Städte jetzt eine größere Rolle.

Im buddhistischen und jainistischen Kanon ist überliefert, daß Buddha u. a. gegen Materialisten seine Polemik zu führen hatte, und zwar ist die Hauptstelle für diese Materialisten eine große Unterredung, die Buddha mit dem berühmten König Ajātasatru von Magadha hatte<sup>42</sup>.

Magadha

Magadha war der von damals an aufsteigende erste<sup>43</sup> wirklich großräumige despotische Großstaat Indiens, und Ajātasatru war sein (wie Pratardana) skrupelloser Despot, der seinen Vater Bimbisāra ermordet, den Thron usurpiert, die neue Hauptstadt Rājagṛha und u. a. die Grenzfestung Pāṭaliputra erbaut (während in „Brāhmaṇas“ und „Upanishaden“ keine Städte genannt oder geschildert worden waren) und Eroberungskriege geführt hat. Dieser gewalttätige Despot ist für uns der erste große Repräsentant des neuen Typus, der von da an fast bis heute in Indien geblieben ist und nach dem Zwischenspiel der arischen Stammesgesellschaft als der Fortsetzer der altorientalischen Despotie in vermutlich etwas neuer Form gelten kann. Diese Art Despotismus war eben für die Produktionsverhältnisse Indiens die natürliche Staatsform und damals für den gesellschaftlichen Fortschritt notwendig, so grausam er war.

König Ajātasatru fühlte, der buddhistischen Legende nach, eines Abends sein Gemüt durch seinen Vätermord bedrückt und wünschte sich in erntem Gespräch mit einem Weisen zu beruhigen. Er lehnte die Vorschläge seiner Leute, dazu allerhand Asketen wie Ajita, Makkhalī usw. zu wählen, ab (Upanishadmystiker werden hier nicht erwähnt) und ging zu Buddha (offenbar lebten verschiedene solche „Weise“ in den Bergen und Höhlen rings um die Stadt). Buddha fragte ihn zunächst, was er schon von anderen an Unterweisung erfahren habe, und der König berichtete ihm<sup>44</sup>, er sei mit den Lehren jener Männer unzufrieden und daher zu ihm gekommen. Dabei berichtete er über diese Lehren; das ergibt eine Form der Unterredung, die ganz

<sup>40</sup> S. u. Vaiśeṣika, Kap. 19.

<sup>41</sup> Vgl. Upp. 291 ff., 297 ff.

<sup>42</sup> Die buddhistische Version steht im Dīgha Nikāya 2, übers. v. K. E. Neumann. Die Reden Gotamo Buddhas, Längere Sammlung, I, München 1927. Der Rahmen ist in der Einleitung zu Jātaka 150 ähnlich wiederholt. Die jainistische Version des Gesprächs in Sūyagada II, I ist von W. Schubring, Worte Mahāvīras, Göttingen-Leipzig 1926, 27 ff., übersetzt.

<sup>43</sup> Neben Kosala: Waldschmidt 29, 31.

<sup>44</sup> Das Folgende kurz nach Ruben, Materialismus im Leben des alten Indien, AO 13, 1934/35, 151 ff.; vgl. Strauss 116 ff.; Glasenapp 1949, 99, 127, 140; Belvalkar, Vedānta Philosophy, Poona 1929, 85 ff.; Batham (s. u. A. 11) 15 ff.



ähnlich auch in den „Upanishaden“ im Gespräch des Königs Janaka mit Yājñavalkya einmal vorgekommen<sup>4</sup>, also damals literarisch und wohl auch wirklich üblich war.

Der König mit seinem belasteten Gewissen hatte alle erreichbaren „Weisen“ nach dem greifbaren Nutzen des Asketenlebens gefragt (eine sehr berechnete Frage!). Darauf hatte *Ajita Kesakumbhala* (d. h. „der Unbesiegte mit dem Gewand aus Haaren“: ein solches war besonders unangenehm zu tragen, also für Asketen geeignet) ihn einen primitiven, konsequenten, streitbaren, antipriesterlichen Materialismus gelehrt: Opfern, Entsagen und Spenden hat keinen Sinn, es gibt keine Vergeltung der Taten in der Wiedergeburt, es gibt kein Jenseits, keine Bindung an Vater und Mutter (das betonte er besonders dem königlichen Vaternörder zuliebe). Es gibt keine Asketen, die das Jenseits erklären könnten. Toren und Weise müssen beide sterben. Die Riten für die Toren sind bloße Lügen. Die Leiche zerfällt in die vier Elemente, aus denen alles besteht: Ihr Erdiges geht in Erde, ihr Wässeriges in Wasser, ihr Windiges in Wind, ihr Feuriges in Feuer ein, und endlich lösen sich ihre Sinne in den Raum auf (sie wurden wohl von Ajita als Tore und Fenster, d. h. als Hohlräume, aufgefaßt)<sup>5</sup>. Mit dem Tode ist der Mensch vernichtet.

Ajita Kesakumbhala usw.

Eine Art Rückfall des Toten in die Elemente ist schon im RV, in den „Brāhmaṇas“ und in den „Upanishaden“ zu belegen; eine solche Vorstellung gehört letzten Endes zur alten mythologischen Mikro-Makrokosmos-Vergleichung. Die Lehre von der Allgemeinheit des Todes für Toren und Weise trafen wir schon im babylonischen Zwiegespräch, dort indessen mit Betonung des Pessimismus<sup>6</sup>. Aber von den geistigen Kräften des Denkens, Redens, Sehens und Hörens ist hier (im Gegensatz zur älteren Atem-Wind-Lehre) nicht ausdrücklich die Rede. Ajita sprach insbesondere von den fünf Elementen Erde, Wasser, Wind, Feuer und Raum (auch mit „Äther“ übersetzt), die in allen späteren indischen Philosophiesystemen anerkannt wurden und zum erstenmal bei Yājñavalkya bezeugt sind, und zwar in seiner Unterredung mit Uddālaka. Der Mystiker, der an solchen irdischen Dingen kaum Interesse gehabt haben dürfte, hat sie vielleicht uns unbekannten Materialisten entlehnt. Ebenso dürfte es mit den Sinnen sein, die Ajita kurz erwähnt, die ebenfalls alle fünf bei Yājñavalkya (aber an einer anderen Stelle) vorkommen und eine Weiterentwicklung der Psychologie über die der Atem-Wind-Beobachter hinaus bezeugen. Wenn Ajita daneben das Denken nicht erwähnt, so soll man das vielleicht als radikalen Sensualismus ausdeuten. Selbst diese kurze Darstellung der Lehre des Ajita, die im Munde des Königs nur ungenau wiedergegeben ist, zeigt also, daß der Materialismus sich inzwischen entwickelt hat. Ähnliche materialistische Lehren finden sich im Lokāyata wieder, dem erst später bezeugten ausgebildeten Materialismus der Inder.

Ein anderer Brahmane, *Pakudha Kaccāyana*, lehrte den König als nächster nach Ajita sieben Elemente, ungeformte Urstoffe, die sich nicht ändern und aufeinander nicht einwirken können: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Glück, Unglück (oder Lust und Unlust) und Leben<sup>7</sup>. Es gibt aber keinen, der hört oder lehrt, der weiß oder unterweist, der tötet oder töten läßt. Man darf, behauptete er mit barbarischer Sophistik, getrost töten, denn ein Schwert, das einen Kopf abhaut, geht nur im Zwischenraum zwischen den sieben Elementen hindurch<sup>8</sup>, aber es gibt keinen Getöteten und

<sup>4</sup> BUp. IV, 1.

<sup>5</sup> Vgl. NS Ann. 42; vgl. Caraka (s. u. Kap. 21).

<sup>6</sup> Upp. 72.

<sup>7</sup> Lust und Unlust ähneln dharma und adharma der Jaina, s. u. Kap. 12.

<sup>8</sup> Dies ähnelt dem Atomismus der Jaina.

keinen Töter", denn die Elemente können sich gegenseitig weiter wohl noch weiter tun.

Hier sind zunächst nur vier Elemente aufgeführt. Der Raum (Äther) wird, weil unsichtbar, auch später als fünftes von einigen Materialisten geleugnet. — Lust, Unlust und Leben sind offenbar stofflich, feinstofflich gemeint, da das Schwert zwischen allen sieben Elementen hindurchgeht, diese drei letzten Elemente also räumlich begrenzt sein sollen wie die ersten vier stofflichen Elemente. Spätere Materialisten erklärten Leben, Denken usw. für ein Attribut der miteinander, vermischten Elemente. Aber in diesem eigenartigen, unklaren Materialismus hat das 7. Element „Leben“ etwa die Rolle, die die Seele bei den Idealisten oder der Atem bei den Atem-Wind-Beobachtern spielte. Uddālaka hatte vom Leben-Selbst gesprochen. Leben ist hier auch insofern ein materialistischer Begriff, als er das Wesen des Menschen im bloß animalischen Leben, aber nicht im Geistigen sieht. Statt des Denkens, des Geistes stehen hier nur Lust und Unlust als die den Hedonisten (und Materialisten werden von ihren Gegnern immer wieder als Hedonisten verleumdet!) allein interessierenden Phänomene da. Man bedenke, daß die Buddhisten die ewige Seele leugneten und nur geistige Phänomene wie Lust und Unlust, Denken und Wollen anerkannten. Vermutlich hat hier der buddhistische Verfasser des Textes den einen seiner materialistischen Gegner nicht ganz richtig, sondern buddhistisch gefärbt wiedergegeben.

Aus der analogen jainistischen Polemik ist hier sachlich ein dritter, ein *anonymer Materialist*, anzureihen, der feststellte, daß die Seele dasselbe ist wie der Leib, eben das zwischen Fußsohlen und Haarspitzen, das, was die Haut umschließt, und daß sie nicht länger lebt als er. Das deckt sich ziemlich mit Worten späterer Materialisten, die eine Seele im Leibe als eine besondere unstoffliche, ewige, den Leib überdauernde Realität leugneten. Man kann doch keine Seele aus dem Leibe herausziehen wie ein Schwert aus der Scheide, betonte dieser alte anonyme Materialist gegen die Idealisten der Schule Yājñavalkyas, die allerdings die Seele im Leibe bildlich-unwissenschaftlich einem Schwert in der Scheide verglichen hatten<sup>10</sup>. Sie können ja, fuhr er fort, nicht angehen, ob die Seele groß, klein, rund, blau, süß, hart usw. ist.

Ein vierter, ebenfalls *anonymer Materialist* handelte von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der fünf Elemente, die nicht etwa von einer besonderen Kraft (etwa eines Gottes, des Schicksals) angetrieben werden, sondern ununterbrochen und selbstständig wirken. Bloß aus ihnen besteht die ganze Welt und auch der Mensch, man darf ihn also — folgerte er mit Unmenschlichkeit und ohne Übergang — töten, kaufen (das ist eine Rechtfertigung des damaligen Sklavenhandels!), rösten, denn es ist keine Sünde dabei.

Der Vollständigkeit halber seien hier noch drei Männer angereiht: Ein antibrahmanischer, aber idealistischer Asket neben diesen vier verschiedenen Materialisten war in diesem buddhistischen Bericht des Despoten Ajātaśatru der berühmte Asket *Makkhali Gosāla*, der Begründer der Ājīvika-Sekte, der aber ein Gegner jener despotischen Gewalt-Aktivität war. Er soll ein abtrünnig gewordener Jaina gewesen sein<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Dies klingt wie in der Bh.G., I u. Kap. 15.

<sup>10</sup> Kaush. Up. IV, 20; Pratardana; BUP. I, 4, 7, ein Anonymus, der in I, 4, 3 Yājñavalkya zitiert.

<sup>11</sup> Schubring, W.: Die Lehre der Jainas, Berlin-Leipzig 1935, 3, 28; Isibhāsīyam, N. Ak. d. Wiss. Gött. Phil. Kl. 1942, 500. A. L. Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas, London 1951.



Er war Fatalist und lehrte die Abhängigkeit des Menschen von Schicksal, Umständen und dem angeborenen Wesen. Es gibt keinen Willen (er sprach da von der „Mannhaftigkeit“, die später ein bezeichnender Begriff der materialistischen Lehrer der Aktivität wurde), sondern eine bestimmte, ungeheuer große Zahl von Wiedergeburten in den verschiedensten Lagen, die Weise wie Toren gleicherweise durchlaufen müssen, ohne durch ihre Taten ihren moralischen Auf- oder Abstieg zu beeinflussen.

Ein anderer Brahmane in dieser Reihe, *Sanjaya Belatthiputta*, lehrte eine gewisse Skepsis: Wir wissen nichts über ein Jenseits, Wiedergeburt, Vergeltung der Taten oder Zufall<sup>12</sup>. Diese Skepsis ist im einzelnen formal der Dialektik der Jainas ähnlich; da aber Mahāvīra neben ihm in diesem Bericht des Königs Ajātasattu erscheint, ist anzunehmen, daß Sanjaya eine andere Philosophie als Mahāvīra mit dieser Skepsis verband.

Endlich wird da von dem Brahmanen *Pārāma Kassapa* angeführt: Man darf unbekümmert morden, quälen, lügen, ehebrechen, stehlen und solche Verbrechen veranlassen; das ist nicht schlimmer als Opfern und Geben und das Veranlassen solcher orthodoxen rituellen Handlungen oder als die fromm-asketischen Ideale der Selbstbezwungung und des Sprechens der Wahrheit. Leider hat uns hier wieder der idealistische Berichterstatter die zu dieser skrupellosen Morallehre gehörende Philosophie unterschlagen.

Es gab damals um 500 v. u. Z. also unter anderen auch brahmanische Asketen, die mit jenen vier verschiedenartigen materialistischen Philosophemen betteln gingen und von gewissen Kreisen (hier in der Umgebung des Königs, die ihm diese Asketen als Tröster empfahlen) geehrt und gehegt wurden. Wenn sie, die von Geschenken lebten, dabei gelegentlich die moralische Nutzlosigkeit des Schenkens lehrten, taten sie das natürlich nicht im Interesse ihres Asketenstandes, sondern derjenigen, denen von damals an das Geben von brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Predigern zur lästigen und kostspieligen Pflicht gemacht wurde<sup>13</sup>. Es handelt sich also um Ideologen einiger nicht abergläubischer, skrupelloser, sparsamer Despoten (vielleicht auch einiger Städter, wohl kaum Bauern). Es handelt sich hier im 6. Jh. v. u. Z. um naiv-offene Vorläufer des raffinierten Zynikers Kauṭalya und seines Staatslehrbuches aus dem 3. Jh. v. u. Z. und zugleich um Fortsetzer des Uddālaka und der Atem-Wind-Boobachter, deren gesellschaftliche Lage noch der Klärung bedarf.

Diese Materialisten kennen wir nur aus dieser idealistischen polemischen Darstellung, was ihre Erkenntnis sehr erschwert. Sie sollen ja unbedeutend und nicht überzeugend erscheinen. Und welche Despoten damals die Massen mit der Mystik des Prataḍana, mit idealistischer Rechtfertigung der aktiven „Elite“ verdummten, und welche Despoten die materialistische Aufklärung für sich selber bevorzugten, ist noch unklar.

Der würdige Fortsetzer Uddālakas, der größte und am ausführlichsten bezeugte Materialist dieser Periode aber, der uns ebenfalls leider nur aus gehässiger buddhistischer und jainistischer Polemik bekannt ist, soll selber ein Despot, *Pāyāsī*<sup>14</sup>, gewesen

Pāyāsī und sein Experimento

<sup>12</sup> Alle Dogmen sind gleich falsch, wenn man sagt: 1. es gibt ein Jenseits, 2. es gibt kein Jenseits, 3. es gibt eines und gibt keines, 4. es gibt weder eines noch keines.

<sup>13</sup> S. u. SDS I, 36 f.; KS I, 2, 48; s. u. Kap. 12: Jainas: Mbh. XII, 262 ff.

<sup>14</sup> AO XIII, 142 ff. Pāyāsī: Dialog (jainistisch: Rāyapasenaijja), deutsch v. Leuman, Beziehungen der Jainaliteratur zu anderen Literaturkreisen Indiens, Actes du sixième congrès international des Orientalistes, Leiden III, 2, 1885, 467–539. Buddh.: Dīgha Nikāya 23, deutsch v. Neumann z. a. O. II, 454 ff.

sein; er ist uns sonst unbekannt und war kein Herrscher eines der bedeutenderen Reiche. Er gab in einer langen Unterredung mit buddhistischen resp. jainistischen Asketen, die ihn bekehren wollten, zu, daß seine Alinen teils böse Tyrannen, Blut-sauger des Volkes, ungerechte Steuereintreiber (so kritisch konnten also damals solche Sektenprediger sprechen!) gewesen waren, teils rechtschaffene Fürsten. Aber weder waren die einen aus der Hölle, noch die anderen aus dem Himmel zu ihm gekommen, ihn zu warnen oder zu belehren, argumentierte er, also gibt es keine Seele, die den Tod des Leibes überlebt, keine Vergeltung in einem Jenseits, keine Wiedergeburt; die Seele ist nichts vom Leib Verschiedenes.

Bei diesem naiven materialistischen Argument des Despoten ist zu bedenken, daß viele Primitive glauben, ihre Ahnengeister berieten sie<sup>13</sup>, sei es in Träumen, sei es durch die steinernen Sitze bei ihren Ratsversammlungen<sup>14</sup>, sei es durch geistbesessene Priester. In einem „Brāhmapa“ belehrt der Geist eines toten Königs seinen lebenden Neffen, und noch in den alten „Upanishaden“ kam ein besessenes Mädchen vor, aus dem ein Toten(?)–Geist zu den Lebenden sprach<sup>15</sup>. Es war ferner altindischer, in einem Fest jedes Jahr zum Ausdruck gebrachter Aberglaube, daß der Totengott einmal im Jahr die Totengeister auf die Erde zurückläßt<sup>16</sup>, und noch heute opfern die Hindus jährlich ihren Ahnen und füttern sie dabei<sup>17</sup>. Gerade auch Buddhisten erzählten Legenden von der Art jenes „Brāhmapa“ darüber, wie Tote Lebende warnen<sup>18</sup>. Es war also eine große Leistung, wenn dieser materialistische Despot diesen uralten, allgemeinen, von Priestern genährten Aberglauben nicht mitmachte.

Unsachlich, sophistisch und geradezu falsch war vielmehr im Sinne damaliger Religion das idealistische Gegenargument der mönchischen Unterredner des Königs, die erklärten, die Totenwächter ließen keine Seele aus der Hölle auf die Erde in die Nähe des Königs, oder die Erde stänke so von Menschen, daß kein himmlischer Geist sich ihr nahen mag (aber in wie vielen altindischen Legenden sprach angeblich Indra mit Menschen, z. B. mit Prātardana!). Dieses priesterliche Argument hat auf die Materialisten also sicher keinen Eindruck gemacht.

Der König ließ ferner einen Dieb in einen tönernen Topf stecken (man hatte so große Vorratsstöcke), ihn fest verschließen und mit nassem Ton abdichten. Der Dieb starb, aber man sah keine Seele entweichen. — Man bedenke wieder, daß damals in Indien, und nicht nur dort, an Megalithgräbern (die in Indien erst eisenzeitlich und also nicht viel älter als dieser Despot sind) ein „Seelenloch“ für die entweichende Seele angebracht wurde<sup>19</sup>. Noch vor wenigen Jahren sammelten Santals an der Westgrenze Bengalens die Knochen des verbrannten Toten in einem irdenen Topf, machten ein Loch in dessen Deckel und steckten einen Strohhalm hinein, damit die Seele aus-

<sup>13</sup> Lévy-Brühl, Die geistige Welt der Primitiven, München 1927, 151ff.

<sup>14</sup> Eis. 156: Geisterstühle.

<sup>15</sup> Jaim. Up. Br. III, 29f. (H. Oldenberg, Religion des Veda, Stuttgart-Berlin 1923, 559). BUp. III, 3, 1; 7, 1.

<sup>16</sup> Krishna 85.

<sup>17</sup> Vet. 54, Anm. 13.

<sup>18</sup> Jātaka 450, 535.

<sup>19</sup> Eis. 154. Krishna sah eine Schlange aus dem Munde des sterbenden Balarāma entweichen; vgl. König Guntramms Traum: Krishna 243. Sāvitrī sah Yama die Seele ihres sterbenden Mannes fortführen: Mbh. III, 198, 38; in 197, 17ff. ist ihr Sehen nicht deutlich ausgesprochen.



und eingehen könnte<sup>22</sup>. Dieses Experiment des materialistischen Königs war also damals voll berechtigt. Die Mönche antworteten, daß man auch die wandernde Seele eines Träumenden nicht sehen könne (aber an die kann der König ebensowenig geglaubt haben) und daß man auch z. B. einen Ton nicht sehen kann, der durch eine Wand hindurchdringt. Dem kann man leicht entgegenhalten, daß man den Ton wenigstens hört, nicht so die Seele. Auch dies idealistische Argument zog also nicht, wenn auch der priesterliche Text den Materialisten in all diesen Fällen schweigen und schließlich gar nachgeben läßt.

Pāyāsi machte noch ein anderes königliches Experiment: Er ließ einen Dieb erst wiegen, dann erdrosseln (so daß der Leib nicht verletzt wurde) und wieder wiegen und fand, daß die Leiche schwerer war als der lebende Dieb (wie die Buddhisten erzählen); oder: daß er gleich viel wog (nach jainistischer Version). Also gibt es keine vom Leib unterschiedene Seele, denn die müßte das Gewicht verringern. Die buddhistischen Mönche entgegneten dem König: der lebende Leib ist trotz des Hinzukommens von Leben, Wärme und Seele leichter als der tote, so wie eine glühende Eisenkugel trotz hinzukommenden Feuers leichter ist als eine kalte. Die Jaina-Mönche aber entgegneten: Eine Blase ist gleich schwer, ob sie nun voll Luft ist oder leer.

Die Jainas hatten zwar eher recht, die Seele als gewichtslos hinzustellen, aber sie konnten mit diesem Argument nicht ihre Existenz beweisen. Und ob die Buddhisten tatsächlich den Gewichtsunterschied der heißen und der kalten Kugel gemessen haben, ist höchst fraglich; es könnte allenfalls sein, daß der Luftauftrieb bei der heißen Kugel den scheinbaren Gewichtsverlust bewirkt hat; aber konnte man damals so genau wiegen?<sup>23</sup> Und ist tatsächlich die Leiche schwerer als der lebende Leib? Unsere Mediziner haben das meines Wissens nicht untersucht, wohl aber fühlt sich eine Leiche schwerer an, weil ein Lebender, wenn er sich tragen läßt, es dem Tragenden leicht macht. Also sieht das Argument in der schlechten Überlieferung etwas unglaublich aus, aber das macht die Gestalt des experimentierenden königlichen Materialisten nicht fraglicher als die von der Tradition behaupteten und nicht zutreffenden Experimente des Pythagoras mit verschiedenen schweren Hämmern und Tönhöhen<sup>24</sup>. Dieser dem uralten Aberglauben an Seelen, der Introspektion von Yogis und der Spekulation der Mystiker nicht trauende und deswegen Experimente veranstaltende materialistische Despot war jedenfalls ein würdiger Nachfolger des Uddālaka mit seinem Experiment des Fastens, das das Denken als Ergebnis des Essens erwiesen hatte.

An Uddālaka und sein Aufspalten des Feigenkerns erinnert es insbesondere, wenn der Despot weiter einen Dieb zerteilen, aufsplintern und Fleisch und Knochen bis ins Innerste untersuchen ließ, um die angebliche Seele aufzufinden; hatten doch Upanishadmystiker behauptet, der ātman sei in den Leib bis auf die Haare und Fingernägel „eingegangen“<sup>25</sup>. Darauf hatten die Mönche eine spitzfindige Antwort: Nur ein Tor würde ein Holz aufspalten, um das in ihm verborgene Feuer aufzufinden, und doch ist es drin und kommt beim Quirlen hervor. Das war ein Mißbrauch des alten Aberglaubens vom Kreislauf des Feuers durch Wasser (beim Löschen) in die Pflanzen und

<sup>22</sup> P. Q. Boddling, *Traditions and Institutions of the Santals*, Oslo 1942, 177.

<sup>23</sup> Vgl. AO a. a. O. 146 über Waagen bei Kautalya und ihre Genauigkeit. Ähnliche Wiegeversuche machte ein Posten vor einem schlaflosen König (Lacote, *Essay sur Guṇādhyā et la Brharkathā*, Paris 1908, 238, nach Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung Čäkjamunis* 1f.).

<sup>24</sup> Farrington Gr. Sc. 45.

<sup>25</sup> Kaush. Up. IV, 20; ChUp. VIII, 8, 1; BUp. I, 4, 7.

beweist nur den niedrigen Stand der damaligen Naturerkenntnis. Es war aber damals auch kaum zu widerlegen.

Von den Argumenten des Despoten, die nur in der buddhistischen Version vorkommen, sei nur eines angeführt: Wie kommt es, daß die Mönche, die doch angeblich dieses irdische Jammertal durchschaut haben, Angst vor dem Tode empfinden und ihr Glück im Diesseits suchen? Das leitet das Problem ins Praktische hinüber, und die idealistische Antwort konnte wieder nur schwach ausfallen: Den Mönchen ist Gier nach dem Tode verboten, sie sollen in diesem Leben frommes Verdienst sammeln für eine bessere Wiedergeburt und allmählichen Aufstieg zur Erlösung von allem Dasein überhaupt. Das ist zwar echt buddhistisch und paßt zur altägyptischen Polemik gegen den Selbstmord, aber es ist keine Antwort auf die Frage des Königs; dieses Motiv fehlt bei den Jainas, weil sie den Frommen den Selbstmord erlaubten.

Es handelt sich hier also bei den vier Tröstern des Despoten Ajātaśatru und bei dem Despoten Pāyāsi um verschiedene Arten von Materialisten, die sich um Rechtfertigungen der notwendigerweise brutalen Herrschaftsmethoden der für uns seit Prātardana und Jānamtapi greifbaren indischen Despoten bemühen. Sie waren sich bewußt, daß sie Handlungen, die ihren Untertanen als Verbrechen ausgelegt werden würden, nicht umgehen könnten, wollten aber nicht an Angst vor Höllenstrafen und elender Straf-Wiedergeburt leiden und konnten nicht dulden, daß ihre Untertanen sie als Höllenanwärter mißachtet hätten. Sie unterhielten deswegen Asketen oder dachten und experimentierten selber, um den Glauben an ein Jenseits, eine Seele usw. loszuwerden. Von Kaiser Friedrich II. in Sizilien werden übrigens ähnliche Experimente überliefert wie von König Pāyāsi<sup>20</sup>.

Seit das moralische Dogma der Seelenwanderung gelehrt wurde, mußte die „Elite“ sich einen Ausweg in doppelter Moral suchen. Das hatte mit Yājñavalkya, Pravāhana und Prātardana bereits in den alten „Upanishaden“ angefangen. Pāyāsis Forderung, die Seele sehen zu wollen, war gar eine neue Form der Forderung der rgvedischen Zweifler an Indra und ist implicite eine Kritik an alten Mythen von Gilgamesch, Odysseus und Naciketas, die in die Unterwelt zu den Totenseelen hinabgestiegen sein sollen. Das Aufgehen des Leibes in die Elemente war eine uralte Vorstellung, zumindest rgvedisch. Die Spaltung der Knochen bei Pāyāsi erinnert an Uddālakas Experiment mit dem Feigenkern, und die Gleichsetzung der Seele mit dem Leibe hatte schon der Dämonenfürst Virocana in der „Upanishad“ angenommen. Diese Materialisten haben also an viel vorgefundenes Gedankengut angeknüpft.

Diese Materialisten stellen aber zugleich einen neuen Typ in einer neuen Zeit dar; bei ihnen handelt es sich ja um das politische Problem des Upanishadespoten Prātardana, aber das in der Periode, als das Seelenwanderungsdogma und das Dogma von der Erlösung als dem einzigen Heil des Menschen bereits von Buddhisten in großem Umfang im ausgebeuteten Volk propagiert wurde, während es zur Zeit der alten Upanishaden noch ein Geheimnis weniger, wie z. B. Yājñavalkyas und seiner Anhänger, gewesen war. Jetzt erlaubten sich offenbar ein paar Fürsten (und Städte?) materialistische Ideologien, ohne ihre Aufklärung freilich gemäß der doppelten Moral des Kastensystems dem ausgebeuteten Volk zu gönnen; im Volk ließen sie vielmehr Buddhismus und andere Religionen verbreiten, wie denn hier in der buddhistischen Tendenzschrift der Vaternörder und Eroberer Ajātaśatru mit frommem Augenaufschlag erklärt, er sei von all diesen Materialismen unbefriedigt, vielmehr könne nur

<sup>20</sup> Glasenapp 1949, 127.



Buddhas Schilderung des seligen Asketenlebens ihm helfen, daß er nicht unter der Last seines Gewissens zusammenbreche. Aber er wurde deswegen nicht etwa buddhistischer Mönch, sondern setzte seine Eroberungspolitik fort, jetzt gegen die Vrijis, worauf wir gleich zurückkommen werden.

Der älteste, uns nur andeutungsweise bekannte indische antibrāhmanische Despot und Vorläufer des Pāyāsi war der Eroberer Jānāmtapi der „Brāhmaṇas“ gewesen. Auch König Janaka, der Patron des Yājñavalkya, deutete in einem „Brāhmaṇa“ solange an den alten Riten herum, bis er scheinbar bewiesen hatte, daß er sie nicht mehr zu vollziehen brauchte<sup>27</sup>. In den alten „Upanishaden“ verfuhr auch Ghora, der Lehrer des Kṣatriyas Kṛṣṇa, ähnlich mit Riten<sup>28</sup>. Dort stellten Budhila und Sanat-kumāra den Starken über den Weisen<sup>29</sup>. Von diesem Kampf gewisser Kṣatriyas und ihrer Ideologen gegen die Ritualisten her ist bei den damals sich verhältnismäßig schnell verändernden Verhältnissen Indiens unser neuer Typ des Materialisten zu verstehen. Er entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten weiter, ohne aber natürlich für die Massenaufklärung oder die Naturwissenschaft fruchtbar zu werden.

Diese altindischen materialistischen sowohl wie die skeptischen und fatalistischen Asketen lieferten den Despoten nebenbei eine billigere Ideologie (man braucht nicht zu spenden!), als es die Ritualisten und Mystiker taten, die beide, sei es mit Ent-sühnungsriten, sei es mit mystischer Einweihung, den Fürsten ebenfalls ihr Gewissen zu erleichtern trachteten. Diese Despoten sparten also einen Teil des Mehrprodukts der Bauern und Handwerker, den die Priester beanspruchten.

Derjenige, der damals dem König Ajātaśatru empfahl, sich mit Buddha zu unterhalten, war sein berühmter Leibarzt Jīvaka, von dem spätere Buddhisten die tollsten Wunderkuren von Würmern im Gehirn usw. berichteten<sup>30</sup>. Er trat damals aber nicht als Naturwissenschaftler für diese unwissenschaftlichen Materialisten, sondern als frommer Mann für Buddha als brauchbaren Tröster seines Herrn ein.

Buddhas Idealismus läßt sich dementsprechend vor dem Hintergrund dieser Materialisten, als Reaktion gegen sie und als Flucht aus dem praktischen Leben mit seinen Schwierigkeiten, mit seinen in der Klassengesellschaft unlösbaren Widersprüchen darstellen.

## 11. Demagogie und Idealismus des alten Buddhismus (um 500 v. u. Z.)

Die Gegend des alten Buddhismus war etwa die der alten Upanishaden mit den weiter östlich anschließenden Nachbargebieten. Seine Zeit schloß an die der alten Upanishaden an. Inzwischen war die Produktion anscheinend insofern etwas gesteigert, als Handel auf größere Entfernungen und die Herausbildung städtischer Märkte für diese Periode bezeichnend wurden. Das Kastenwesen war dort durch-gesetzt. Der Despotismus wird uns historisch im wachsenden Großreich Magadhas greifbar, das von damals an die Geschichte Nordindiens für die nächsten tausend Jahre bestimmte.

Buddhismus,  
Despotismus und  
Kastenwesen

<sup>27</sup> Upp. 145; SBr. XI, 6, 2.

<sup>28</sup> Upp. 287 ff.; ChUp. III, 17.

<sup>29</sup> S. o. BUp. V, 14, 4; ChUp. VII, 8, 1.

<sup>30</sup> Einl. z. Jātaka 533; operierte Splitter aus Buddhas Fuß. Winternitz II, 23, nach Mahāvagga VIII, 1; Chavannes, 500 contes 499; Jungbauer, G., Märchen aus Turkistan und Tibet, Jena 1923, No. 25.

Magadha begann gerade damals sich nach Norden über den Ganges auszudehnen; sein Despot Ajātaśatru plante die Eroberung des Stammes<sup>1</sup> der Vrijis und setzte sie durch; wenig später wurde der Stamm der Sākya, aus dem Buddha stammte, politisch vernichtet. Der Gegensatz von Stamm und Staat war also einer der bezeichnenden Züge dieser Periode, in der Buddha, der legendenumwobene Begründer des Buddhismus (besser: der Reform einer älteren asketischen Sekte) gelebt haben soll, er, der aus einer Adelsfamilie eines dieser Stämme stammte, die auf der Stufe der militärischen Demokratie lebten.

Buddha riet jenem Despoten Ajātaśatru vom Eroberungskrieg gegen die Vrijis ab<sup>2</sup>, drang aber nicht durch. Er, ein Verteidiger des Alten in diesem wichtigen politischen Fall, war geeignet, eine Religion zu reformieren und eine Sekte zu organisieren, die als ein Auffangbecken für viele Unzufriedene, unter dem aufsteigenden Despotismus und der Anmaßung der Brahmanenkaste Leidende, dienen konnte.

Im Kanon des alten Buddhismus wird erklärt<sup>3</sup>, daß ein gerechter, guter Despot unmöglich ist (er kann ja nicht milde, philanthropisch, weltentsagend wie die buddhistischen Asketen wirken); da werden in mehreren Geschichten Rebellionen gegen besonders schlimme Despoten gebilligt, so wird behauptet, daß der Despot Bimbisāra den Buddha um den Preis seines halben Reiches vom Asketenleben abzubringen versucht habe, daß der Despot Ajātaśatru dem Buddha gar nach dem Leben getrachtet habe — aber dieser Anschlag schlug fehl (ohne daß der Despot ihn ernsthafter wiederholt hätte), und jener Bimbisāra soll ein andermal seine Dorfschulzen dem Buddha zur Belehrung geschickt haben, war also mit dem Buddhismus doch ganz einverstanden. Keiner der damaligen Despoten hat die buddhistische Sekte oder ihre Predigten vor den Massen des Volkes behindert, sie wußten also, daß die buddhistische Lehre des Antidespotismus ihnen ungefährlich, also nur demagogisch war, ja, sie brauchten die Religion des Buddhismus, seine Ruhepredigt als Opium des Volkes.

Buddha aber war als Kshatriya auch geeignet, als Gegner der Brahmanen, dieser adelsstolzen, anmaßenden, im Volk verhaßten Kaste und damit ihres Kastensystems herausgestellt zu werden. Er trat gegen ihre teuren Tieropfer auf und gegen ihren Kastendünkel (so hatten schon die Mystiker unter den Brahmanen getan). Er predigte den Massen des Volkes, was vorher kein Brahmane getan hatte, und zwar tat er das in der Sprache des Volkes. Das war jetzt für die Stadtbevölkerung offenbar notwendig geworden. Er erklärte, ein wahrer Brahmane sei man nicht durch Geburt, sondern durch sein edles Verhalten. Aber Buddha forderte das Volk nicht etwa zum Sturz des Kastennuwesens auf, sondern erklärte nur, alle Menschen seien von Natur gleichberechtigt in bezug auf die religiöse Erlösung aus dem Elend des Lebens.

Statt Revolution predigte er wie die brahmanischen Mystiker Ruhe und Entsagung, diese spießerischen Ideale der Kleinbürger, die den Despoten und Kastenbrahmanen für die Ausgebeuteten durchaus geeignet schienen. Der Buddhismus predigte, ein entlaufener und zum buddhistischen Asketen gewordener Sklave sei von seinem früheren Herrn als Lehrer zu verehren; aber konnte der junge Despotismus in praxi solch Asylrecht der Sekte dulden? War nicht auch das nur Demagogie?

<sup>1</sup> Über solche Stämme vgl. Dange, S. A., *India, from primitive communism to slavery*, Bombay 1951, 68f. Kane (s. o. Kap. 2 A. 57) III, 87ff.; I, 101.

<sup>2</sup> *Dīgha Nikāya* 16, übers. v. Neumann a. a. O. Vgl. Waldschmidt, E., das *Mahāparinirvāṇasūtra*, Berlin 1951; Jacobi, H., *Buddha und Mahāvīras Nirvāṇa und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit*, SBAW 1930, XXVI.

<sup>3</sup> Über das Folgende ausführlicher: Einführung Kap. II: Glaz 1949, 50f.



Später wenigstens, wo wir mehr Texte haben, war den Armen untersagt, Asket zu werden und damit unversorgte Familien dem Staate zur Last zu hinterlassen.

Die alten Buddhisten waren sich bewußt, daß mit dem Despotismus etwas Neues begonnen hatte. Mit den Augen der Ausgebeuteten, aber zugleich als Priester sahen sie dies folgendermaßen<sup>a</sup>:

Einer der Ideal-Kaiser (nicht etwa ein Stammeshäuptling!) der fernen Urzeit hat der buddhistischen Legende nach einst aufgehört, die Armen zu beschenken; daraufhin begann Diebstahl unter den Menschen. Zu spät versuchte der Kaiser, die Diebe durch Beschenken zu heilen, es stahlen dadurch nur noch mehr der Geschenke halber, und der Kaiser ging zu Hinrichtungen über. So lernte das Volk von ihm das gewaltsame Tun, und Raub und Mord begannen. Vor Gericht aber lernten die Verbrecher erst das Lügen und Denunzieren. Die Menschheit wird über derartige Bosheit zu einem Zustand tierischen Kampfes aller gegen alle hinabsinken, bis die Menschen auf der Stufe der denkbar tiefsten Barbarei durch Besinnung wieder zu idealem Dasein mit einem Zukunftskaiser ohne Strafgewalt aufsteigen werden.

Die Not und Armut des Volkes waren damals in Indien offenbar groß, denn solche Utopien stellt man, wie die in der uns besser bezeugten modern-europäischen Geschichte zeigen, meistens in Krisenzeiten auf. Die Regierungen konnten offenbar nicht hoffen, ohne Spenden, an denen ein Kaiser Asoka im 3. Jh. v. u. Z. gescheitert sein soll, d. h. ohne Verschenken eines Teiles des als Naturalsteuer eingezogenen Mehrprodukts der Bauern und Handwerker an die buddhistischen Mönche, ihre neben den Brahmanen neuartigen Agenten, vor allem wohl in den Städten, die Ruhe und Ordnung aufrechtzuhalten. So gelang es den Brahmanen und Buddhisten, jahrtausendlang durch Gewalt und Propaganda eine gewaltsame Änderung der Produktions-, der Eigentums- und Machtverhältnisse, d. h. eine Revolution, in Indien zu umgehen; die Produktion wuchs ja dort vor dem 19. Jh. u. Z. nicht derartig, daß eine Änderung der Gesellschaftsform unvermeidbar geworden wäre.

Daneben lehrt eine andere buddhistische „Urgeschichte“<sup>b</sup>, daß die Menschen ursprünglich paradiesische Sammler waren, bis einer von ihnen anfang, aus Trägheit Vorräte für den nächsten Tag zurückzulegen, die anderen seinem Beispiel folgten und die Menschen dazu übergingen, eigene Felder anzulegen und abzugrenzen. Damit begannen Eigentum, Diebstahl und Strafe, und jetzt erst wählten sich die Menschen einen König als Rächer und Richter. Hier wird zwar der Fortschritt der Menschheit mit romantischer Verherrlichung der Urzeit verurteilt; aber die Erkenntnis, daß die Staatsgewalt nötig wurde, um das Eigentum zu schützen, ist verhältnismäßig klar gesehen und ausgesprochen. In dieser buddhistischen „Urgeschichte“ wird aber daraus keine politische, geschweige revolutionäre, sondern nur die asketische Folgerung gezogen, daß der Mensch auf Hab und Gut und alles freudvolle Leben verzichten soll. Der Gedanke, die materiellen und kulturellen Bedürfnisse der Menschen ständig weiter zu wecken und auf die Sicherung ihrer allseitigen Befriedigung hinzuarbeiten, konnte einem alten Inder beim Tiefstand der indischen Produktion gar nicht kommen. Nicht: Mehr arbeiten und gerechter verteilen, sondern ruhig sein und verzichten, blieb die Losung der brahmanischen und buddhistischen Priester und Idealisten durch die letzten drei (oder gar fünf!) Jahrtausende.

Gerade das damals offenbar bedrohlich werdende Murren der Ausgebeuteten

<sup>a</sup> Digha Nikāya 26, übers. v. o. Neumann.

<sup>b</sup> Ebd. 27. Vgl. Kane a. a. O. III, 33.

in den Städten veranlaßte die Buddhisten, die verlorengehende Gleichheit aller Menschen der Stämme zu bedauern und für den Klassenfrieden in den Staaten zu predigen, d. h. die Predigten zu öffentlichen Ereignissen auszubauen. Während die Upanishadmystiker nur in einem kleinen „Elite“-kreis ihr „Geheimwissen“ gelehrt hatten (vermutlich, damit es im Volk als um so wertvoller herumgesprochen würde), haben die Buddhisten bei jeder Gelegenheit gepredigt, möglichst in Städten, während die Upanishaddenker noch in Dörfern lebten.

Städte

Wir können uns von den Städten zur Zeit des beginnenden Buddhismus noch kein richtiges Bild machen. Sie waren einerseits politische Zentren der verfallenden Stämme, andererseits auch Zentren der neuen Despotien. Sie werden aber damals noch verhältnismäßig klein gewesen sein. In ihnen wird das später so berühmte indische städtische Handwerk der Luxusweber, -schmiede usw. schon eine gewisse Rolle gespielt haben, aber königliche Werkstätten sind für damals noch nicht bezeugt. Die damaligen Städte waren vielmehr anscheinend meist Garnisonen, Festungen der vielen kleinen Fürsten und großen Despoten, ihre Verwaltungszentren mit gewissem Handwerk und allmählich wachsendem Handel. Die Reichen werden vor allem aus dem stadtsässigen Landadel und aus Priesterfamilien mit einigen reichen Kaufleuten, die in der Stadt ansässig waren, bestanden haben; daneben wird öfter eine reiche Kurtisane erwähnt.

Immerhin war eine solche Stadt etwas anderes als die Dörfer der älteren Zeiten der „Brähmanas“ und „Upanishaden“; es gab in ihnen eine dichtgedrängte, kein Land besitzende Bevölkerung, die den herrschenden Kasten in neuer Weise gefährlich wurde, so daß es in ihrem Interesse notwendig wurde, ihr zu predigen. So wird einmal geschildert, wie Buddha ein Wunder versprach und ein Adliger, ein Jüngling der Licchavi (eines der noch freien Stämme), erst zu seinen Standesgenossen, den Kshatriyas, dann zu den Priestern, den reichen Bürgern und den Asketen der verschiedenen Richtungen in der Stadt eilte, sie zum Schauspiel einzuladen, worauf sie zu Hunderten und Tausenden (wirklich?) in einem Garten vor der Stadtmauer zusammenströmten<sup>6</sup>.

Ein andermal wanderte Buddha, wie er sein Leben lang tat, auf der Landstraße, setzte sich unter einen schattigen Baum und hielt den vielen Wanderern der Straße, Männern und auch Frauen (was in der indischen Männergesellschaft hervorzuheben ist), die sich sofort um ihn versammelten, eine Predigt über das Zusammenleben eines guten oder bösen Mannes mit einer guten oder bösen Frau<sup>7</sup>. Meistens freilich disputierte Buddha mit gelehrten Brahmanen in deren Pfründen-Dörfern. Aber die großen Predigten in Benares usw. zeigen doch, daß der alte Zynismus der Brähmagaperiode, daß die Massen nur auszuplündern und ohne Teilnahme am Kult zu belassen seien, in Buddhas Zeiten nicht mehr möglich war, ebensowenig aber auch die sektiererische Zurückgezogenheit der Upanishadmystiker. Die neu entstehenden Staaten brauchten eine arbeitsame und genügsame, d. h. ungefähr im Sinne des Christentums demütige Masse, und diese gesellschaftlich von damals bis heute unumgänglich notwendige Aufgabe leistete im damaligen Indien der Buddhismus mit seinen Lehren von Humanismus, allgemeiner Menschenliebe, Werkgerechtigkeit usw., kurz, mit seiner Demagogie.

<sup>6</sup> Ebd. 24; vgl. Ang. Nik. III, 65; IV, 194.

<sup>7</sup> Ang. Nik. IV, 53; deutsch: Nyanatiloka, Die Reden des Buddha aus dem Anguttara Nikāya, München-Neubiberg 1923.



Die Buddhisten predigten deswegen auch in dem jeweiligen Volksdialekt, nicht wie die Brahmanen in ihrem Literaturdialekt, dem Sanskrit. Und dementsprechend ist auch die Art und Weise der buddhistischen Lehrtexte ganz anders als die der „Brāhmaṇas“ und „Upanishaden“, breit und populär.

Die Buddhisten stellten sich in dieser verwickelten Lage angelegentlich zwischen zwei Lager und lehrten ihren sogenannten „mittleren Weg“ zwischen Materialismus und Idealismus, was auf idealistischen Volksbetrug hinauslief. Die buddhistische Philosophie ist dementsprechend ein leicht zu durchschauender Idealismus, der gelegentlich als „Materialismus“ und „Atheismus“ getarnt auftritt, nämlich mit seiner berühmten, aber nur scheinbaren Leugnung der Seele und des Schöpfergottes, während die Buddhisten doch von Seelenwanderung (Wiedergeburt), Indra, Brahmā und zahllosen anderen Göttern und Geistern, von Himmel und Hölle predigten.

Buddha hat mit seiner sogenannten allgemeinen Menschenliebe, die bürgerliche Indologen gern mit der christlichen verglichen haben, und mit seinem antibrahmanischen Kampf, wie oben angedeutet, die Geltung des Kastenwesens nur in gewissem demagogischem Sinne angegriffen, nämlich es nicht umgestoßen, sondern nur geistlich eingeschränkt. Mein Reich ist nicht von dieser Welt, sagte Christus als Antipharisäer. Buddha, der Antibrahmane, aber leugnete nur, daß das Kastenwesen von Bedeutung für die Erlösung sei, deren jeder Mensch teilhaftig werden könne, nicht nur der adlige Brahmane, sondern auch ein Sklave oder Bauer. Auch Yājñavalkya hatte schon den „wahren“ Brahmanen, d. h. den Mystiker, vom bloß adelsstolzen, geborenen Kastenbrahmanen unterschieden<sup>9</sup>. Solche aber verboten noch Jahrhunderte später, daß Śūdras Asketen werden durften<sup>10</sup>. Blei soll ihnen in die Ohren gegossen werden, wenn sie nur ein Wort des „Veda“ gehört haben. Sie dürfen von keinem Brahmanen als Schüler angenommen werden. Buddha war also ein „Menschenfreund“ im Sinne der Gandhisten, die, wenn sie den Parias schon nicht wirklich halfen, wenigstens ihnen die Tempel propagandistisch zu öffnen versuchten (aber nicht einmal damit durchdrangen), während die Brahmanen doch heute sogar einen unreinen Christenbund von Europäer (wenn er nur ein Trinkgeld gibt) tiefer in ihre Tempel eintreten lassen als einen Paria. Wieweit die Buddhisten aber mit ihrer Propaganda Erfolg hatten, kann man noch nicht beurteilen. Immerhin war es als Ausdruck des Wunsches der Massen wichtig genug, wenn die Buddhisten alle Menschen für von Natur gleich erklärten<sup>11</sup>, wie es jener ägyptische Text als ein Höhepunkt altorientalischer Kultur getan hatte. Buddhisten vertraten dementsprechend eine Art Milieuthorie der Erziehung und erzählten darüber eine Tierfabel von zwei Papageienbrüdern, von denen der eine in guter Umgebung gut, der andere in böser Umgebung böse wurde<sup>12</sup>.

Menschentliebe

Die Legende lehrte das Volk über den Moment der Bekehrung Buddhas folgendes:

<sup>9</sup> BUp. III, 5, 1; 8, 10; Upp. 61: Kavaśa Ailūśha.

<sup>10</sup> Śambūka: Rām. VII, 76. Vgl. Kane a. a. O. II, 1, 119; 154 f.; II, 2, 944 f.; s. o. Kap. 7 A. 19.

<sup>11</sup> Samy. Nik. III, 24 (deutsch: v. W. Geiger, München-Neubiberg 1935): Ist ein tüchtiger Mann oder untüchtiger Kshatriya als Soldat besser? VII, 8, 5: Ein Edler ist Brahmane, nicht ein als Brahmane Geborener. Ang. Nik. III, 57: Reiner Wandel, nicht Kaste entscheidet. Suttanipāṭa 611: Nur Namen (Bauer usw.) sind verschieden. Vgl. Kane a. a. O. II, 1, 61; Mbh. III, 180, 31–33 (s. o. Kap. 16 A. 24).

<sup>12</sup> Jātaka 503 (deutsch: J. Dutoit, Jātakam, Leipzig 1908–21 in 7 Bden.); vgl. Benfey, Panstüchiantra, Leipzig 1859 § 103.

Er soll als verwöhnter Prinz aufgewachsen sein, aber kurz nach seiner Heirat und Geburt seines Sohnes auf drei Spazierfahrten einen Alten, einen Kranken und einen Toten getroffen haben und soll dabei von seinem Wagenlenker darüber belehrt worden sein, daß Alter, Krankheit und Tod (von Armut, Hunger und Ausbeutung ist da nicht die Rede!) die drei Erzübel der leidenden Menschheit sind. Diese Belehrung war für den Prinzen die entscheidende Bekehrung.

Die gesellschaftlichen Leiden werden dabei verschwiegen. Vom Hunger hatten zwar die Atem-Wind-Lehrer schon viel gesprochen, aber nur vom eigenen, nicht von dem der Massen. Diese drei Leiden der Buddhisten sind übrigens schon in den alten „Upanishaden“ gelegentlich erwähnt worden<sup>12</sup>, aber ohne die buddhistische Betonung. Sie waren sogar schon Themen von Erzählungen der Urgemeinschaft gewesen (z. B. über den Ursprung des Todes und verschiedener Krankheiten), aber dort natürlich nicht mit dieser Tendenz zur Askese. Wagenlenker waren damals die Vertrauten der Fürsten; sie standen als Konkurrenten neben den Hofbrahmanen<sup>13</sup>.

Diese Erklärung fiel bei Buddha auf geeigneten Boden, erzählt die Legende doch schon von ihm als Kind, er habe, auf einem der Landgüter des Vaters einst im Schatten eines Baumes sitzend, die schuftenden Bauern beim Pflügen beobachtet, und dabei sei ihm das körperliche (wieder nicht soziale!) Leiden der Menschen und darüber hinaus das der im Joch ächzenden, vom Stachel getriebenen Tiere und der vom Pflug-eisen geritzten Mutter Erde klargeworden, und er sei darüber in seine erste Trance verfallen<sup>14</sup>. Er wird also als ein übersensibles königliches Kind, voll heißer, aber abstrakter Liebe zu aller Welt geschildert und hatte da ein Ekstase-Erlebnis, das an die Leiden und Visionen angehender Schamanen Sibiriens und Amerikas erinnert<sup>15</sup>.

Yājñavalkya hatte gelehrt, daß dem Mystiker Weib, Sohn und Vater, ja alle Welten und Wesen lieb sind, weil sie sein Selbst sind<sup>16</sup>. Ihm galt als einziger Wert das Selbst oder der reine Geist, und als Erlösung, wenn der Mystiker sich der ewigen Ruhe des Selbst bewußt ist. Der Buddhismus dagegen lehrte, daß der wahre Philosoph sich asketisch von allem löst und es erreicht, daß nichts sein Ich berührt; ihn gehen weder sein Vater noch seine Mutter, weder sein Weib noch sein Kind etwas an. Buddha selber verließ ja noch als junger Mann (nicht als Greis wie Yājñavalkya) nach der Legende sein Schloß, seinen Vater, Weib und Kind und wollte damit das Volk glauben machen, aller Luxus der Reichen sei ihm und sei an sich nichts wert. In entgegengesetzten Sprech- und Denkweisen lehren also der brahmanische und der buddhistische Asket doch denselben Idealismus der Weltentsagung.

Der Buddhismus aber leugnete, noch weiter gehend, daß irgend etwas an einem selber einen angehe<sup>17</sup>. Es lohnt sich nicht, den Leib zu pflegen (das ging gegen die Materialisten!). Weder sein Leib noch sein Atem, weder Fühlen noch Denken sind wertvoll, auch von ihnen löst sich der Buddhist wie von Familie, Heimat, Staat, Beruf und Freundschaft. Diese Weltanschauung völliger individueller „Freiheit“, Zusammenhangs- und Verantwortungslosigkeit war als Gegenstück zu Yājñavalkyas

<sup>12</sup> ChUp. VIII, 4, 1: jarā, mṛtyu, loka.

<sup>13</sup> Ruben, Studien zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa, Stuttgart 1936, 253ff. Vgl. Waldschmidt 18f. über Barden.

<sup>14</sup> Beckh, H., Der Buddha, Göttingen 1919, 40.

<sup>15</sup> Tiahuanaco 236; AO 1939, 175.

<sup>16</sup> BUp. IV, 5, 6.

<sup>17</sup> Oldenberg, H., Buddha, Stuttgart-Berlin 1920, 239ff. Die dort angeführte Rede von Benares erinnert stark an ChUp. VIII, 9, 1–2.



Solipsismus gemeint. Sie sollte im Gläubigen alle Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ertöten. Statt die Widersprüche der Gesellschaft und die Leiden der Ausgebeuteten zu bekämpfen, sollten sich die Leidenden von aller Gesellschaft zurückziehen. So behielten die Ausbeuter ihre Ruhe vor den Unzufriedenen.

Die Buddhisten erkannten als Gegner der Upanishadmystiker keinen ewigen Geist im All oder seinen Erscheinungen an, sie leugneten jedes dauerhafte Sein, geschweige ein ewiges. Es gibt nach ihnen nur eine Kette dauerloser Erscheinungen (dharma), die aufeinander folgen. Es gibt kein Subjekt, keine Seele, die erkennt, sondern nur die einzelnen, vorübergehenden leiblichen, geistigen und seelischen Erlebnisakte<sup>18</sup>. So substrat- und dauerlos aber ist die ganze Welt (wenigstens in der Lehre der späteren Buddhisten; „Buddhas“ eigene Worte kennen wir ja nicht); sie besteht (etwa wie ein Filmstreifen) aus einer Folge kurz dauernder, ja momentaner Einzelercheinungen.

Leugnung  
der Seele

Yājñavalkya hatte von dem uralten Weltbild des kosmischen Fließens (rta) das Element der einheitlichen Ordnung des Alls (brahman) beibehalten, Buddha aber die andere Seite der ewigen Bewegung. Buddha glaubte an kein Sein (wie Yājñavalkya), sondern nur an ein Werden in moralisch-schicksalhaft-gesetzmäßiger Kausalität. Darin liegt das Verdienst der Buddhisten in der Geschichte der indischen und der allgemeinen Philosophie. Diese Wahrheit des Werdens verdanken sie vermutlich dem Druck der Ausgebeuteten.

Die Buddhisten sahen im Feuer das Element, das ihnen das ewige Werden symbolisierte, nicht etwa das eigentliche Weltelement. Sie waren also Dialektiker, aber keine Materialisten. Für sie waren, wie sie sagten, alle Empfindungen ein Brennen. Es brennt das Sehen, das Hören, das Erkennen, das Berühren, das Fühlen. Es brennt die Lust und das Leid<sup>19</sup>. Wie die Flamme derselben Öllampe eine ganze Nacht hindurch brennt und am Abend, um Mitternacht und am Morgen eine andere Flamme ist, die immer neuen Brennstoff erfaßt und scheinbar doch dieselbe ist, so ist das Leben ein Brennen<sup>20</sup> (das ist eine vortreffliche dialektische Auffassung, aber leider eben nur ein Vergleich, keine dialektisch-materialistische Philosophie!). Nur die Laien und die Materialisten meinen irrtümlich, lehrten die Buddhisten, es gäbe ein dauerhaftes Leben eines langjährigen Leibes; und die Mystiker glaubten gar an eine ewige Seele. Indessen, lautete das buddhistische religiöse Dogma, gibt es ein Ende des leidigen Brennens: das Verlöschen, das Nirvāṇa, die Erlösung<sup>21</sup>, das Mysterium der Buddhisten, das dem brahmanischen Erlösungsmysterium des brahman-ātman trotz aller Unterschiede im einzelnen ähnelt wie ein Ei dem anderen.

In ihrer Gegnerschaft gegen die Mystik der „Upanishaden“ knüpften die Buddhisten mehr oder weniger bewußt an die ältere, urtümliche Dialektik vor den „Upanishaden“ an, an die Vorstellung des ewigen Strömens der indö-iranischen Kosmologie und an die Leugnung der ewigen, denkenden Seele bei den Atem-Wind-Lehrern. Und auch die Könige Janaka und Pravāhana hatten in den „Brāhmapas“ und „Upanishaden“ bereits sehr primitive Formen einer Seelenwanderung ohne Seele vertreten<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Stcherbatskoi, Th., The central conception of Buddhism, London 1923.

<sup>19</sup> Oldenberg a. a. O. 206, 247, 300.

<sup>20</sup> Ebd. 301.

<sup>21</sup> Ebd. 303.

<sup>22</sup> BU, VI, 2.

Vor den Buddhisten stand ja die Aufgabe, das Dogma der Seelenwanderung, das Buddha als Mitglied und Ideologe der herrschenden Kaste trotz allem Antibrahmanismus nicht entbehren mochte, mit der Leugnung einer ewigen Seele auszusöhnen, und sie bewerkstelligten es, so gut oder schlecht es ging, indem sie an die alte Schule der Atem-Wind-Lehrer anknüpften<sup>22</sup>. Die hatten auch keine ewige geistige Seele anerkannt, sondern den Menschen aus einem Nebeneinander von fünf Faktoren (Atem, Rede, Sehen, Hören, Denken) bestehen lassen. Die Buddhisten aber lehrten jetzt, daß der Mensch nichts weiter als eine Fünfergruppe folgender Phänomene ist: 1. das körperliche Phänomen (dem unter den fünf älteren Kräften der vitale Atem gegenübersteht), 2. das Empfinden (statt Sehen und Hören), 3. das begriffliche Denken (statt des Redens, denn Reden und Begreifen geschieht in Worten), 4. das Bewußtsein (das dem Geist der Upanishad-Mystiker gegenübersteht) und 5. das Wollen (das dem Denken der Atem-Wind-Lehrer ähnelt, insofern das auch mehr ein Wünschen war). Es gibt also für den Buddhismus keine zentrale, aber auch keine ewige Seele, sondern außer dem Neben- nur ein Nacheinander eben dieser fünf Phänomene. Stirbt der Mensch, so gibt es einen letzten Moment des Bewußtseins, auf den „ursächlich bedingt“ ein erster Moment Bewußtsein im neuen Leib, im Embryo im Mutterleib folgt. Das ist im Grunde genau dasselbe, was der Nichtbuddhist Wanderung der Seele nennt, und ist doch anders. Das ist die buddhistische Geistesakrobatik der Seelenwanderung ohne Seele mit der unverständbaren „Kausalität“ zwischen dem letzten und dem ersten Moment des Bewußtseins in zwei verschiedenen, wer weiß wie weit räumlich getrennten Leibern. Dieses Dogma des Buddhismus ist ein unklarer Eklektizismus, um die beiden Wege des Idealismus und des Materialismus zu vermeiden zugunsten eines „mittleren Weges“, den es nicht geben kann.

Zwölfgliedrige  
Kausalformel

Ähnlich unklar und idealistisch mußte die Kosmogonie der Buddhisten ausfallen. Sie interessierten sich im Grunde mehr für den Menschen als für die Welt; sie waren mehr Volks-Seelsorger als Philosophen<sup>23</sup>. In ihrer zwölfgliedrigen Kausalformel<sup>24</sup> führten sie das Leiden als letzte Wirkung über zehn Zwischenglieder auf den Wahn als die erste Ursache zurück, wobei die Methode der Aufstellung einer solchen Reihe der des Upanishadmystikers Sanatkumāra ähnelt und das Dogma vom Wahn und seiner Behebbarkeit durch Philosophie wieder ganz dem Idealismus der Upanishaden entspricht.

Das Leiden (1), nämlich Alter, Krankheit und Tod, ist durch die Geburt (2) ver-

<sup>22</sup> Stcherbatskoi a. a. O. 71 f.: prāṇavāda der Upp. ähnelt skandhas der Buddhisten. Ähnlich: H. Jacobi, 23.

<sup>23</sup> Bezeichnend: Dīgha Nikāya 27: Wasser, Erde, dann sofort Menschen. Glasenapp 1949, 443 vergleicht Buddha mit Sokrates. Buddhas Wort: Folgt ein Jenseits oder nichts? Ich sterbe voll Trost! (Ang. Nik. III, 65) ähnelt Sokrates bei Platon. Aber Buddhas Werden ähnelt eher Heraklit.

<sup>24</sup> Stcherbatskoi a. a. O. 28 ff.; Oldenberg a. a. O. 251 ff.; Glasenapp 1949, 312 usw. Glasenapp spricht hier vom „Hervorgehen einer neuen Persönlichkeit aus einer verstorbenen...“, aber S. 53 davon, daß alle dharmas unbelebte Elemente sind, deren Werden streng geizmäßig geschieht. Seit den Upp. soll nämlich die Unterscheidung von Lebendigem und Leblosem zum festen Besitz der Inder geworden sein. Der Zusammenhang zeigt aber doch, daß es sich um das Entstehen des Menschen und seiner Umwelt, also eine solipsistische Kosmogonie handelt. Ihr Anfang ist: Wahn, Bewußtsein, also ist sie idealistisch. Die Kausalität ist keine physikalische, auch keine magische, denn die alten Buddhisten brauchten keinen Zauber zur Beherrschung der Natur. Die Kausalität war lebendig-solipsistisch-moralisch, also religiös, als Ersatz der geleugneten ewigen Seele.



anlaßt, denn ohne Geburt gibt es keinen Tod (was niemand leugnen wird). Die Ursache oder Vorbedingung (in solchen Unterscheidungen war man noch sehr ungenau) der Geburt ist das Werden (3), d. h., das allgemeine Werden bedingt das besondere, die Geburt. Ursache des Werdens (und zwar des Menschen im Mutterleibe) ist das Ergreifen (4); so wie die Flamme immer neuen Brennstoff ergreift, so ergreift das Bewußtsein des sterbenden Leibes den neuen Leib des Embryo (das ist Idealismus). Warum? Aus Gier (5). Hier spricht der idealistische Asket und Enthaltensamkeitsprediger gegen die sinnliche Gier der Weltmenschen und Materialisten. Woher die Gier? Aus Empfindung (6). Man empfindet das als angenehm, was man haben möchte, eine simple Moralphysiologie, die auch in den anderen indischen Philosophiesystemen gelehrt wurde, aber in den alten Upanishaden und vorher noch nicht ausgesprochen war. Woher stammen die Empfindungen? Aus Berührung (7), nämlich der von Sinnesorgan und Gegenstand. Woher stammt die Berührung? Eben aus der Zweifelt von Sinn und Gegenstand (8). Woher stammt diese Zweifelt? Aus der von Subjekt und Objekt (9). Woher diese? Aus dem Bewußtsein (10). Damit übernahmen die Buddhisten, trotz ihrer Gegnerschaft gegen die brahmanische Mystik, jenes wesentliche Stück der idealistischen Kosmogonie, das uns in den „Upanishaden“ der Despot Pratardana erhalten hat. Hier nun hätte ein Upanishad-Mystiker das Fragen nach den Ursachen eingestellt, und hier enden tatsächlich auch manche buddhistischen Texte<sup>26</sup>.

Die Buddhisten aber fragten in sicher bewußtem Gegensatz — wenn auch nicht weniger idealistisch — weiter<sup>27</sup>: Woher stammt das Bewußtsein? Aus „Eindrücken“ (11). Diesmal meinten die Buddhisten mit „Bewußtsein“ nicht wie eben vorher ein kosmisches Selbst, ātman, brahman, wie Yājñavalkya-Pratardana, als Urgrund der Welt, sondern ein menschliches, persönliches. Das ist ein logischer Sprung, der sachlich nicht zu rechtfertigen ist. Er ist aber historisch als Mißbrauch des bei den Mystikern sowohl auf das Selbst der Welt wie des Menschen bezogenen Begriffs „Bewußtsein“, aus damaligem Mangel an Denkschulung (man kann zweifeln, ob damals Materialisten die Buddhisten in diesem Punkt durchschaut haben) und aus dem Wunsch, das idealistische System durchzupeitschen, für uns leicht zu entlarven. Die Buddhisten leiteten also das Bewußtsein aus Erfahrungen, Eindrücken, Erinnerungen oder sozusagen instinktiven, angeborenen Denk-Erlebnissen ab. Gibt es etwa ein Bewußtsein ohne Assoziationen früher erlebter Eindrücke? Woher aber die Eindrücke? Aus Wahn (12) oder Verblendung, der Wurzel alles Leidens, die nur durch Belehrung (und zwar buddhistische!) aufzuheben ist, um endlich auch das Leiden (1) zu beheben. Dies war ja die religiöse Voraussetzung alles indischen Idealismus, daß am Anfang keine Erbsünde (wie im Judentum und Christentum), sondern unanfänglicher Wahn steht, den jeder durch Belehrung von seiten der Brahmanen, die das Wissenatopol zu besitzen beanspruchten, oder der Buddhisten oder anderer Asketen in sich zu bereinigen hat. Statt Rebellion gegen die Verbrechen der Sklavenhaltergesellschaft wird gläubige Aneignung dieser auf Unlogik gegründeten Dogmen und Stillhalten gelehrt. So half der Überbau gemäß seiner Bestimmung der stagnierenden Basis, sich weiter aufrechtzuerhalten.

Dadurch soll der Buddhist „frei“ werden von allen Bindungen und soll einsehen, daß es nichts gibt, an dem zu hängen sich lohnt, auch kein Ich. Buddhisten bestreiten

<sup>26</sup> Samy. Nik. XII, 44; 49. Vgl. Ang. Nik. IV, 186: Bewußtsein lenkt die Welt.

<sup>27</sup> Vgl. ChUp. VII, 8; Upp. 258 ff.: Sanatkumāra fragt über Erkenntnis hinaus.

daher die Lehre der „Upanishaden“, daß die Erlösung in Wonne besteht, die man im Schlaf vorkosten kann. Für den buddhistischen Asketen war Schlaf nichts Erstrebenswerthes, sondern zu überwindendes Trägheitshindernis<sup>28</sup>. Der buddhistische Asket soll nicht schlafen. Seine Trance soll kein Schlummer sein.

Yoga Die buddhistische Versenkung aber war im Grunde eine raffinierte Art Schamanen-Trance. Wie der Schamane angeblich seine Seele aus dem Leibe in Himmel und Unterwelten aussendet, so bleibt der Leib des Yogi in der bekannten Stellung starr sitzen, das Bewußtsein aber erhebt sich in die Himmelsetagen bis zur höchsten und neunten: der Erlösung. Aber der Buddhist war kein Schamane der Urgemeinschaft mehr. Er bat nicht mehr Götter um irdische Güter für seine Gemeinde, erlebte in der Trance vielmehr das selbstsuggerierte egoistische Erlebnis, daß er die Götter auf seiner Himmelsreise mit der Wärme seiner allumfassenden Liebe zu allen Wesen anstrahlte. Die Götter waren für ihn nichts anderes als Yogis wie er selber, nur daß sie der Höhe ihres Himmelsstockwerks entsprechende hohe Grade jahrtausendelanger Trance erleben. Die Buddhisten glaubten ja auch nicht mehr an eine wandernde, feinstoffliche Seele wie die echten Schamanen<sup>29</sup>.

Der buddhistische Yogi sollte auf jeder der neun Trance-Stufen immer weiter fernere geistige Zustände bis zu völlig und grundsätzlich unaussprechlichen, mit keinem Begriff faß- und beschreibbaren, angeblich wiederum über den „reinen Geist“ der Upanishad-Mystik weit hinausgehenden Ekstasen erleben. Das erfordert, wie es heißt, Heldenmut, denn der Adept muß bereit sein, durch lebhaft eingebilddete Todeserlebnisse zu gehen, alles gewohnte Empfinden weit hinter sich zu lassen, sich in seelische Abgründe zu stürzen, aus denen nur die suggerierende Leitung eines erfahrenen Lehrers ihn heil an Leib und Seele herausholen kann – wenn ein solcher Trancesüchtiger noch als gesund bezeichnet werden kann. Für Europäer sind solche Erlebnisse noch unzugänglich, nur die Jesuiten haben im Feudalismus entfernt vergleichbare Meditations-Übungen ausgebaut<sup>30</sup>.

Die Buddhisten haben hier von vorarischen Schamanen der alten Stämme in die Religion und Philosophie der herrschenden Kasten die Trance aufgenommen, die, für die neuen Verhältnisse zurechtgemacht, mit zu den auffälligsten Zügen der indischen Religion und Philosophie gehört und von fast allen späteren idealistischen Philosophen Indiens (mit Ausnahme der Ritualisten) als höchste Methode der Wahrheitsfindung ausgegeben wurde. Hatten die alten Brahmanen ihr Monopol im Ritualismus, so die Philosophen aller Sekten von jetzt an ihr unkontrollierbares Monopol im Yoga. Über Yoga-Erlebnisse und ihre „Richtigkeit“ konnte es unter indischen Idealisten keine Polemik geben. Der Schüler soll sie vom Lehrer lernen, und das Volk soll die Philosophen mit magischer, knechtischer Scheu verehren, die von der Ehrfurcht der Urgemeinde vor ihren Schamanen absticht und zu einem irrsinnigen Fakir- und Lehrerkult in Indien ausgeartet ist. Besonders durch den Yoga haben alle Formen des indischen Idealismus Offenbarungscharakter und zeigen damit ihr religiöses Wesen.

Der Buddhist war auch sonst in mancher Hinsicht innerasiatischen Khanen und Schamanen ähnlich, wie wir sie freilich erst aus späten, mittelalterlichen Beschrei-

<sup>28</sup> middha: Stscherbatskoi a. a. O. 103.

<sup>29</sup> AO 1939 168 ff.; Eliade 364 f.

<sup>30</sup> Vgl. Schumacher, K., Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien, Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Tübingen 1928. – Ansätze zum Yoga gab es schon in den Upanishaden, a. u. Kap. 13.



bungen kennen. Da stand ein Beg neben einem Khan in einem sogenannten Doppelherrschartum. Der Beg führte im Kriege und in der Politik. Der Khan war eher ein Priester, der sich mit Kult und Recht beschäftigte. Er lebte asketisch arm, seine weisen Sprüche wurden gesammelt, er gehörte einer besonderen Adelsschicht der „weißen Knochen“ an, seine Gebeine wurden gesammelt und besonders beigesetzt. Buddha lebte ebenfalls asketisch, seine Sprüche wurden gesammelt, seine Knochen als Reliquien beigesetzt, er lebte als Wanderbettler, aber seinem Stamm galt er als ihr weiser „Ältester“. Benachbarte Könige fragten ihn um Rat, er griff in die Politik ein, und in seinem Stamm soll es ein gewisses Doppelherrschartum gegeben haben. Sein Stamm, die Säkya am Fuße des Himalaja, waren Tibet benachbart, das noch heute als rätselhaftes Quellland des Yoga gilt<sup>21</sup>.

Der Schamane der Urgemeinde erlebte Visionen, und so auch der Buddha der Legende, z. B. in jener Nacht seines „Erwachens“. Da sah er sein eigenes Leben und Vorleben, seinen Leidensweg durch all seine Wiedergeburten, danach die der unendlich vielen Wesen. Es sieht aus wie ein Totentanz und eine Höllenvision der leidenden, wimmelnden Wesen. Danach erschaute er erst die Zwölferreihe, die ihm den Wahn als Ursache alles Leidens zeigte. Dann verfolgte er die Zwölferreihe umgekehrt vom Wahn bis zum Leiden zurück und kleidete sogleich seine neue Heilslehre in die „vier heiligen Wahrheiten“, daß 1. alles nichts als Leiden ist, daß es 2. eine Ursache des Leidens gibt, und daß man 3., wenn man die Ursache des Leidens aufhebt, auch 4. das Leiden aufheben kann. Diese vier Sätze entsprechen dem, was man mit den Begriffen indischer Ärzte die Diagnose (es liegt Leiden vor), die Ätiologie (es gibt seine Ursache), die Therapie (es ist zu beheben) und die Prognose (Gesundung ist möglich) nennen kann. Buddha empfand sich eben als Arzt der leidenden Menschheit, und auch die Schamanen waren ja Ärzte<sup>22</sup>. Der Weltverbesserer übernahm also vermutlich von den Ärzten ihre im Grunde vorzügliche Denkmethode, bog sie aber ins Geistliche um, ohne dabei freilich materialistische, ärztlich-physiologische Begriffe, Erkenntnisse oder Beobachtungen für die Philosophie zu verwerten, außer vielleicht in gewissem Zusammenhang der Leugnung der Seele.

Heilsweg

Die buddhistische „Therapie“ besteht aber nicht nur in philosophischer Belehrung über die Seelenlosigkeit, das Leiden und den Wahn, sondern auch im Lehren des „achtfachen Pfades“: 1. rechte philosophische Ansicht, 2. sittliches Denken, 3. rechtes Reden und 4. Handeln, 5. rechtes Leben, 6. rechtes Streben, 7. rechtes Überlegen und 8. rechte Yoga-Trance<sup>23</sup>, d. h., die naturphilosophische Ansicht muß erst durch asketische Moral unterbaut und in Trance erlebt werden, ehe sie zum religiösen Heil führt. Auch diese Anweisung zum Handeln ist also rein idealistisch.

Es gab nur wenige, die diesen asketischen Weg gehen konnten, es sollten es auch nur wenige. Die Buddhisten haben daher als Gegner der brahmanischen Kastenordnung ihre eigene Gemeinde mit zwei Ständen aufgebaut (in die man nicht wie in die Kasten hineingeboren wurde), dem der Mönche und Laien mit einer doppelten Moral.

Ordnung

Die Mönche, also die buddhistische „Elite“, sollte den Laien ein Leben in Armut und Keuschheit vorleben, aber die Kritik ihrer Gegner zeigt ein anderes Bild! Mönche dienten Königen als Spione. Die Buddhisten leugneten dies natürlich von

<sup>21</sup> Näheres: Ruben: Eski Hind Tarihi, Ankara 1944, 261 ff. des englischen Summary.

<sup>22</sup> AO 1939, 176 f.

<sup>23</sup> Oldenberg a. a. O. 330.

ihren Mönchen, aber es ist für alle Wanderbettlerarten in aller Art indischer Literatur bezeugt und ist sicher ein trauriges Stück Wahrheit<sup>24</sup>.

Die buddhistischen Asketen zogen nicht wie die brahmanischen Asketen erst als Greise, sondern möglichst jung, sobald sie die Bekehrung erlebten, als Wanderbettler in die Heimatlosigkeit und schlossen sich einem Lehrer an, um den Weg der Erlösung zu gehen.

Die Laien aber, die buddhistischen Massen, vermutlich mehr Handwerker und Kaufleute als Bauern, verblieben im praktischen Leben, in Familie und Arbeit. Sie wurden davon nicht frei. Für sie galt Quietismus nicht<sup>25</sup>; ihnen wurde Streben nach Reichtum an sich nicht als Sünde angerechnet<sup>26</sup>, sie sollten arbeiten<sup>27</sup>. Sie hatten sich nur von den Mönchen geistlich belehren und erbauen zu lassen und hatten moralisch im Sinne des Buddhismus zu leben, aber Yoga war ihnen vorenthalten. Ihnen wurde eine bessere Wiedergeburt versprochen und in einer solchen dann später der Eintritt ins Mönchtum. Sie waren notwendig zum Unterhalt der Mönche. Die hungernden Atem-Wind-Lehrer der alten „Upanishaden“ zeigten ja, wie notwendig eine solche Organisation war.

Die Mönche sollten mittags mit einer Almosenschale, ohne aufzublicken oder zu bitten, nur ein einziges Mal durch die Straßen gehen, und die Laien sollten ihnen von ihrem Essen abgeben. Kastenhindus dürfen Speise nur von Gleichrangigen oder Höheren annehmen, andere Speise gilt als unrein. Nur einige Denker der „Upanishaden“ waren über solche Regeln erhaben gewesen. Den buddhistischen Mönch kostete dies sicher eine starke Überwindung der von Kindheit her anerzogenen Kasten-Tabu-Gefühle, die wieder nur die neuartige Form jahrtausendealter Clan-Tabus waren. Die Buddhisten wollten wohl absichtlich ihre Anhänger von solchen Tabus und Aberglauben befreien; sie ließen auch Mönche aus allen Kasten zu. Ihre Religion sollte ja das Opium der Ausgebeuteten sein. Wäre es in der Stadt denn auch möglich gewesen, beim Betteln die Kasten der Häuser zu unterscheiden? Der Buddha der Legende hat die Einladung eines niedrigen Schmiedes zu Schweinefleisch angenommen und einmal die Einladung einer Hetäre, Ambapali, der Einladung seiner adligen Standesgenossen vorgezogen. Sie hatte vorher seine Gemeinde mit einem Park vor der Stadt beschenkt. In solchen Parks pflegten die Mönche zu übernachten und zu predigen. Buddha also nahm diesen Park an, der doch mit dem Schandgeld einer Hetäre erkaufte war, er ehrte dies Weib, wie Christus Maria Magdalena, aber im einzelnen freilich ganz anders, aus demagogisch betonter, allgemeiner Menschenliebe.

Die Buddhisten haben ihre Gemeinde der Mönche nach dem Muster der Stämme der verfallenden Urgemeinde organisiert, d. h. ohne Papst oder Hierarchie; vielmehr entsprachen die Laien dem Volk, die Mönche dem Adel und die Mönchsversammlung dem Senat, nur wurde darin nicht Politik beraten, sondern Beichte abgenommen. Später, wir wissen nicht seit wann, aber spätestens im 3. Jh. v. u. Z., verlangte der Staat von jedem, der Mönch werden wollte, einen Nachweis darüber,

<sup>24</sup> Dīgha Nikāya I (Neumann a. a. O. I, 15); Samy. Nik. III, 11 (Geiger a. a. O. I, 124 ff.). — Nach Breloer, Kausalaya Studien II, Bonn 1928, 36 wurden entlaufene Mönche dem König verfallene Spione.

<sup>25</sup> Ang. Nik. IV, 233.

<sup>26</sup> Ebd. IV, 61–62.

<sup>27</sup> Dī. Nik. 31 (Sīgālaka) (Neumann a. a. O. III, 251); Beruf des Vaters fortführen (ebd. III, 258).



daß er keine unversorgte Familie hinterließ, die dem Staate zur Last gefallen wäre, und daß er seinen Acker usw. nicht unbestellt ließ<sup>29</sup>. Der Staat erlaubte also keine allgemeine Flucht ins Mönchtum. Dementsprechend beließen die Buddhisten die Masse ihrer Anhänger im praktischen Leben und in Ausbeutung.

Als ein Zweifler Buddha einmal fragte, was denn eigentlich die Erlösung wesensmäßig sei, soll er geantwortet haben, das ginge ihn nichts an, er sollte nicht fragen, sondern glauben, so wie der Kranke die Medizin des wissenden Arztes gläubig annimmt<sup>29</sup>. Hier widersprach Buddha sich selber; er tat doch sonst so, als ob er die Menschen von der Unrast des Werdens usw. argumentierend, philosophisch überzeugen wollte. Er, der nach den Legenden selber gern diskutierte, verbot hier seinen Anhängern das Diskutieren mit der Begründung, daß es nicht zur Ruhe, sondern zur Erhitzung führt. Er war eben bald ein die buddhistische „Elite“ zum Denken anhaltender Philosoph und bald ein von den Massen Glauben fordernder Prediger, eine Mischung von Dogmatismus, ratio und Skepsis, die die Buddhisten gerade auch beim Problem des Materialismus contra Idealismus (gibt es eine Seele, die etwas anderes ist als der Leib?) anwendeten, um ihren „mittleren Weg“ zwischen beiden Seiten zu lehren, eine vorgebliche Neutralität, deren Unzulässigkeit wir heute deutlicher denn je sehen. Der Buddhismus war eben doch, wie alle Philosophie vor dem Marxismus, die Lehre einer „Elite“, die dem Volk mit seinem gesunden Menschenverstand als etwas Schwieriges und Kostbares, ein Mysterium, etwas mehr oder weniger Religiöses, vorgehalten wurde.

Dogmatismus  
und Skepsis

## 12. Atomismus und Skepsis der Jainas

In Indien begann der Atomismus als Ideologie von Kaufleuten der Tradition nach etwa 100 Jahre früher, als Demokrit ihn in Griechenland lehrte. Sein Begründer Vardhamāna, der sich als Sektenreformer und Philosoph Mahāvīra oder Jina, der große Held oder Sieger, und danach seine wohl immer recht klein gebliebene Gemeinde die der Jaina genannt haben soll, war – wenn er wirklich gelebt hat – ein Zeitgenosse des Buddha, aus ungefähr derselben Gegend und sein (freilich nicht sehr erfolgreicher) Konkurrent<sup>1</sup>. Auch er war ein Kshatriya aus einem Stamm der Stufe der verfallenden Urgemeinschaft und gründete (oder reformierte, s. u.) seine aus Mönchen und Laien bestehende Sekte gegen die brahmanische Kastenordnung. Sie wurde sozusagen eine Kaste für sich im allgemeinen Kastensystem. Ihre Mitglieder hatten nämlich alle den Kaufmannsberuf, heirateten untereinander, speisten nur miteinander und fühlten sich durch denselben Glauben verbunden. Eine so enge Gemeinschaft bildeten die Buddhisten mit der Verschiedenheit ihrer Berufe nicht.

Kaufmannsberuf

Mahāvīra wirkte wie Buddha in Städten; auch er predigte in einer Volkssprache, und zwar in einer etwas anderen als die Buddhisten, und verurteilte die Tieropfer und den Ritualismus der Brahmanen. Auch er lehnte die Mystik der „Upanishaden“ ebenso wie Materialismus ab und predigte wie die Buddhisten die Seelenwanderung;

<sup>29</sup> Breloer ZDMG 1939, 271, 280, 283.

<sup>29</sup> Oldenberg a. a. O. 315f. Die spätere Scholastik über die nicht zu beantwortenden Fragen gibt O. Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg 1924, 55ff. wieder (avyākṛtavastu). Ferner: Di. Nik. 9 (Neumann a. a. O. I, 289).

<sup>1</sup> Ajātaśatru erwähnte ihn in seiner großen Unterredung mit Buddha (s. o. Kap. 10), er soll sieben Jahre nach Buddha gestorben sein (Jacobi a. a. O.).

und Erlösung. Auch er lehrte frommes, moralisches Leben, „Wissen“ (oder besser: Glauben) und Askese (und zwar weit strengere als die Buddhisten) als Heilsweg. Aber in allen Einzelheiten war seine Lehre, Philosophie, Religion und Askese, von der buddhistischen und brahmanischen verschieden.

Zu ihrem Verständnis ist es wesentlich, von der Tatsache auszugehen, daß die heutigen Jainas keine Krieger, Opferpriester, Bauern oder Handwerker sind, geschweige Parias, sondern Kaufleute, und zwar meist wohlhabende. Beim Stagnieren der gesellschaftlichen Verhältnisse in Indien aber kann man von heute auf die Zeit um 500 v. u. Z. zurückschließen, selbst wenn der Kanon der Jainas das nicht ausdrücklich bezeugt. Immerhin sind ihnen alle anderen Berufe außer dem Umgang mit Geld in ihrer kanonischen Literatur verboten, weil alle anderen Arbeiten angeblich irgendeine Verletzung lebender Wesen einschließen<sup>2</sup> (so hatte ja Buddha den Bauer beim Quälen der Ochsen und der Erde beobachtet!).

Es gibt keine indische Sekte, die das „Verletzen“ aller Arten Lebewesen so streng verbietet wie die der Jainas. Keiner von ihnen darf z. B. in mondloser Nacht aus dem Hause gehen, weil er dann Würmer usw. zertreten könnte<sup>3</sup>. Jeder muß einen Wedel bei sich tragen, um, ehe er sich irgendwo hinsetzt, die kleinen, unsichtbaren Wesen wegzufegen<sup>4</sup>. Ja, Mönche müssen beim Predigen und Reden ein Tuch vor den Mund halten, damit ihr Atem nicht unsichtbare Wesen in der Luft beleidigt<sup>5</sup>. Sie rupfen sich die Haare aus, und manche gehen (oder gingen bis vor wenigen Jahren) völlig nackt, u. a. um nicht in Versuchung zu kommen, Läuse und Flöhe zu töten. Der Jainismus ist also die Ideologie einer kleinen Schicht reicher Kaufleute.

Von den Kaufleuten um 500 v. u. Z. wissen wir freilich sehr wenig<sup>6</sup>. Sie betrieben teilweise Karawanenhandel: ein reicher Kaufmann schenkte den Buddhisten einen sehr teuren Park. Ob sie als Gläubiger der Despoten gewisse politische Macht gewannen, ob sie Landbesitz hatten oder wie sie zwischen Despoten und patriarchalischem Adel standen, ist noch unklar. Jedenfalls wollten einige von ihnen, wenn wir den Jainismus richtig deuten, sich unterscheiden wissen von anderen Kaufleuten, die z. B. mit getöteten Lebewesen (Fleisch, Gemüse, Elfenbein usw.) handelten, von arbeitenden Bauern und Handwerkern, die wohl im allgemeinen Śivaiten waren, von den ritualistischen Brahmanen und den Kshatriyas, sowohl von den patriarchalischen als auch von den despotischen mit ihren Tat- und Gewaltideologien, seien es mystische, seien es materialistische oder fatalistische. Ihre Philosophie enthält viele Elemente, die aus dem urzeitlichen, vorarischen Denken des Volkes stammen. Sie steht im Gegensatz zum Materialismus, zur Mystik der Brahmanen und zum „mittleren Weg“ der Buddhisten.

Wenn die jainistische Tradition lehrt, daß es vor Mahāvīra bereits dreiundzwanzig gleich oder fast gleich lehrende Jaina-Propheten gegeben habe<sup>7</sup>, so wird etwas daran sein, ähnlich wie an der entsprechenden buddhistischen Tradition über Buddhas vierundzwanzig Vorläufer. Die ältesten Jainas mögen bis in die Bronzezeit der Indus-

<sup>2</sup> Guérinot, A., *La religion Djaina*, Paris 1926, 258. Schubring a. a. O. 188.

<sup>3</sup> Schubring 190.

<sup>4</sup> Ebd. 164f.

<sup>5</sup> Abb.: Kurfel, W., *Die Religion der Jainas*, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Leipzig 1928, 50.

<sup>6</sup> Fick, R., *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, Kiel 1897, 172ff.

<sup>7</sup> Schubring a. a. O. 21. Ebenso die Ājīvikas: Basham (c. n. Kap. 10 A. 11) 27.



Kultur zurückgehen, denn wie auf einem Siegel von dort ein Yogi, also ein Vorläufer der Buddhisten, gefunden ist, und wie damalige Steinfiguren bärtiger Männer wie Brahmanen aussehen, eine andere einen Siva darstellt, so zeigen ein paar Siegel und eine Tonfigur in verkrampft straffer Haltung gerade dastehende und völlig schmucklose Nackte<sup>9</sup>, die an die vielen mittelalterlichen und neuzeitlichen Darstellungen nackter Jaina-Heiliger erinnern<sup>10</sup>. Die Starre dieser Jaina-Lehrer soll ihre völlige Weltabgewandtheit ausdrücken. Es gibt eben in all diesen Religionen Elemente, die auf sehr alte Zeiten zurückgehen, wie z. B. die auf urgesellschaftlichen Schamanismus zurückgehende Ekstase. Aber solche Elemente, wie sie uns hier angehen, wie z. B. der Atomismus, können im 3. Jahrtausend v. u. Z. in Indien noch keine Rolle gespielt haben, wenigstens wenn man auf das Griechenland, Ägypten und Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. u. Z. hinsieht. Es gab also auch in der indischen Sklavenhaltergesellschaft, die oft als fast geschichtslos hingestellt wird, wesentliche Neuerungen, wie z. B. den Atomismus. Um aber den Gedanken an heftige, plötzliche oder gar politisch-gewaltsame Neuerungen im Volk möglichst wenig aufkommen zu lassen und ihren Dogmen mehr Gewicht beizulegen, betonen die indischen Reformer aller Schattierungen bis heute im allgemeinen immer wieder, daß sie nichts Neues erdacht haben, sondern nur uralte, „ewige“ Wahrheiten lehren. Dementsprechend besteht die meiste philosophische Literatur Indiens aus Kommentaren, in denen die Philosophen ihre Lehren in ältere Texte hineininterpretieren und auf diese Weise kanonisieren.

Die Texte der Jainas sind, was ihre uns erhaltene Form angeht, alle verhältnismäßig jung, aber wenn wir der Tradition glauben, hatten sie schon zu Jinas und Buddhas Zeit die Hauptzüge ihrer heutigen Lehren entwickelt, und sie sind im allgemeinen so primitiv, daß nicht viel gegen diese Überlieferung einzuwenden ist.

Auch für die Jainakaufleute, die an der Erhaltung der Klassengesellschaft und am Schutz des Eigentums interessiert waren, war das Seelenwanderungsdogma unabdinglich. In Menschen, Göttern usw. hausen mehrere Seelen (sie nennen sie feine Leiber)<sup>11</sup>. Auch manche Völker der Urgesellschaft glauben ja an eine Mehrzahl von Seelen im Menschen, eine vitale, eine denkende, eine, die nach dem Tode ins Jenseits geht, während eine andere den Nachkommen helfend zur Seite steht usw. Ein Upanishad-Mystiker hatte eine leibliche Seele von einer Atem-, Denken- und Wonne-Seele unterschieden, die im Leibe leben und von seiner Größe sind<sup>12</sup>.

Die Jainas stellten aber neben die „eigentliche“ Seele (jīva = Leben) eine Verdauungsseele, die das Verdauungsfeuer bewirkt (von dem schon die alten Physiologen in den „Upanishaden“ mehrfach gehandelt hatten!)<sup>13</sup>, eine Tatvergeltungsseele, eine Verwandlungsseele für ihre verschiedenen Zaubere und eine „Versetzungsseele“: Wenn ein hochgebildeter Jaina in einer geistlichen Not ist und ihn ein Zweifel überkommt, entspringt in ihm der Wunsch, Mahāvīra selber zu sehen und zu fragen. Da es nun unmöglich ist, sich mit seinem Leibe zu den Füßen des Heiligen niederzuwer-

Verschiedene  
Seelen

<sup>9</sup> Mackay, E., Die Induskultur, Leipzig 1938, Abb. 22 (russisch: Moskau 1951, Tfl. XVI, 3). — Aditi Banerji, Origins of Jain Practices, Journ. Oriental Inst. Univ. Baroda I, 4, 1952, 308 ff.

<sup>10</sup> Cohn, W., Indische Plastik, Berlin 1921, Tfl. 79; Kirfel a. a. O. 45.

<sup>11</sup> Schubring a. a. O. 91 ff. nach Umāsvāti II, 37 ff.

<sup>12</sup> Taitt. Up. II, 1–5; Upp. 256.

<sup>13</sup> agni vaiśvānara: Aivapati in SBr. X. 6, 1; BUp. V, 9; Upp. 142. Andere sprachen vom Verdauungswind, s. Upp., Index.

fen, erzeugt er die Versetzungsseele, sendet sie zum Heiligen, fragt ihn, kehrt zurück und entläßt diese Seele wieder. Alles das ist Sache eines Augenblicks<sup>12</sup>. Diese knappe Beschreibung zeigt, daß auch die Jainas an einer für ihre Dogmatik wichtigen Stelle aus naivem Aberglauben des Schamanismus der urgemeinschaftlichen Vorariet eine priesterliche Fiktion gemacht haben.

Die eigentliche, geistige Seele nimmt nach dem Jainakanon einen Raum ein (ist also feinstofflich), und zwar den ihres jeweiligen Leibes; sie ist im Verlauf der Seelenwanderung bald so groß wie ein Elefant, bald klein wie eine Maus, je nach ihrer Wiedergeburt, also nicht etwa ewig unendlich groß (wie das Selbst der Mystiker). Sie gilt aber zugleich als unstofflich<sup>13</sup>, was wir nur als widerspruchsvolle Unmöglichkeit bezeichnen können. Sie fühlt Leidenschaften und ist aktiv<sup>14</sup> (so wollten es die handelnden Kaufleute im Gegensatz zum Ideal des ewig ruhenden Geistes der brahmanischen Mystiker hören). Die Seele wird dadurch unrein. Dies beschrieb man in naiver Weise als „Einströmen“ eines atomfeinen Stoffes zur doch angeblich unstofflichen Seele<sup>15</sup>. Sünde erfüllt als atomfeiner Stoff das Weltall. Ist eine Seele erregt, so gibt sie diesem Stoff die Möglichkeit, zu ihr einzuströmen.

Dem Ethnographen ist solche Denkweise ein wenig verständlich: Es gibt bei vielen Völkern der Urgemeinschaft den Aberglauben, daß Krankheiten dadurch entstehen, daß ein Zauberer im Auftrage eines Feindes winzige Steinchen oder andere Dinge magisch in den Leib des Erkrankenden schießt. Der Medizinmann saugt dann am Leib des Kranken, bis er aus ihm den Fremdkörper, den er schwindelhaft versteckt bei sich trägt, herausziehen und vorweisen kann. Diese Praxis mag letztlich auf richtiger ärztlicher Beobachtung von Steinleiden beruhen. Oder: Aruntas in Australien glauben, daß Geister in den sich ausbildenden Medizinmann verschiedenfarbige Steinchen schließen; folgt er dann den Unterweisungen der älteren Medizinmänner nicht, nehmen diese Steinchen ihm die Zauberkraft<sup>16</sup>. Von solchen uralten magischen Denkweisen ist vermutlich die Jaina-Vorstellung des Einströmens ein Überbleibsel. Der Asket hat den feinen Stoff dann von seiner Seele „abzuwischen“, wie der Medizinmann ihn aus dem Kranken entfernt. Diese antibrahmanischen Jainakaufleute erhielten auf diese Weise Reste des (ihres) vorarischen Glaubens lebendig, war doch dieser Druck gegen den brahmanisch denkenden Adel und Despotismus eine Form des indischen Klassenkampfes, wie sich immer wieder zeigt.

Durch diesen eingeströmten Stoff wird die (angeblich unstoffliche) Seele je nach dem Grad und der Art der sie besleckenden Leidenschaft „gefärbt“. Reine Seelen sind weiß (wie die Kleider der Jaina-Mönche), besleckte werden rot, gelb, grau, dunkel und schwarz<sup>17</sup>. Dieser Farbenskala liegt die uralte Vierzahl weiß-rot-gelb-schwarz zugrunde, die von alten Topf- und Webmustern her in Indien als Farben der vier Kasten und z. B. in Arugas Sonnenmythologie in der alten „Upanishad“ vorkam<sup>18</sup>. Diese jainistischen Seelenfarben mögen weiter irgendwie mit den Farben zusammen-

<sup>12</sup> Umāsvāti II, 49, Comm.; Schubring a. a. O. 92.

<sup>13</sup> Schubring a. a. O. 87.

<sup>14</sup> Ebd. 112.

<sup>15</sup> Ebd. 113: āsava. Aber Gunaratna sprach vom Staub, der ähnlich den Leib bedeckt (Dasgupta I. 194); vgl. āvaraṇa: Schubring 117.

<sup>16</sup> Tiahuanaco 224, 238 (§ 9), 227 (§ 30), 246 (§ 38).

<sup>17</sup> Schubring a. a. O. 127.

<sup>18</sup> Kṛhṇa 46; ChUp. III, 1–4; Upp. 139; Chaschtschidi 95 ff.: gelb und rot sieht das Kind zuerst usw.



hängen, mit denen die Nāgas in Assam noch heute ihre Grabdenkmäler bemalen, regenbogenförmige Seelenbrücken ins Jenseits<sup>20</sup>.

Aus der Urgemeinschaft stammt auch der Animismus der Jainas. Urtümlicher Animismus war noch in der Upanishadperiode von einem Vidagdha, der Yājñavalkya unterlag, von Bālāki, einem unterlegenen Gegner des Königs Ajātasatru, und von einem Mystiker Dadhyanc in verschiedenen Formen vertreten worden. Yājñavalkya aber hatte sich als Mystiker bemüht, die Einheitlichkeit eines Geistes an die Stelle der vielen Geister in Sonne, Mond usw. zu setzen<sup>21</sup>. Es war also volkstümlich, traditionell und konservativ gegen diese Brahmanen-Despoten-Mystik, wenn die Jainas im Gegensatz zum Solipsismus der Mystiker die Vielheit der Seelen im Leibe jedes Menschen betonten und nicht nur in Menschen und Tieren, sondern auch in Pflanzen, ja auch in Steinen, Erd- und Wasserpartikeln Seelen leben ließen, wobei sie für Seele den Ausdruck „Leben“ (jīva) mit dem Materialisten Uddālaka gegen das „Selbst“ der Mystiker gemeinsam hatten, aber die Seelen grundsätzlich vom Stofflichen, von den Leibern usw. trennten.

Animismus

Die Jainas dachten sich das Weltall von Seelen wimmelnd, die an Zahl nie abnehmen, weil statt der erlösten stets neue Seelen aus Seelenreservoirs<sup>22</sup> hinzukommen und ununterbrochen durch alle Sphären des Kosmos wandern, bald hier, bald dort wiedergeboren. Diesen animistischen Aberglauben des Volkes nutzten die Jainas aber nach dem Grundsatz „noblesse oblige“ zu den für Arme undurchführbaren, oben angeführten Regeln der Nichtverletzung unsichtbar kleiner Lebewesen im täglichen Leben aus. Solche Abhebung der Reichen vom Volk, das damit zu Sünde und Hölle verurteilt wurde, konnte es in der Urgemeinschaft nicht geben: sie ist aber bezeichnend für das indische Kastensystem.

Die Erlösung stellten die Jainas sich wiederum volkstümlich vor: Um den Kosmos herum ist ein leerer Raum, der Nichtkosmos<sup>23</sup>. Der Raum des Kosmos ist begrenzt und ist immerhin eine Realität, insofern er allen anderen Realitäten (Seelen, Stoffen, Zeit, Bewegung) Raum gibt. So kam man etwas an den Begriff des Leeren<sup>24</sup> heran. Der Nichtkosmos hat aber keine Seelen, Stoffe, Zeit oder Bewegung. Die Seelen der Erlösten nun steigen zum höchsten Gipfelpunkt des Kosmos, an die angebliche Grenze von Kosmos und Nichtkosmos, von Bewegung und Nichtbewegung und genießen dort das Glück der ewigen Ruhe<sup>25</sup>.

Das erinnert an altertümlich-mythologische Vorstellungen, wie sie auch im Vishnuglauben erhalten sind, denn auch Vishnu wohnt am Zenit der Welt mit seinen Frommen in seinem Vaikuntha-Himmel. Jainas und Vishnuiten setzten damit also eine ältere, vermutlich vorarische Mythologie fort, auch darin, wenn einige Jainas, wie manche glauben, den Kosmos sich als Frau vorstellen, in deren Hüftgegend die Erdebene liegt<sup>26</sup>, während Vishnuiten vom periodischen Einziehen der Welt in den Leib Vishnus und von ihrem periodischen Aus-ihm-Heraustreten fabeln. All diese Volkstümlichkeiten und die zahlen- und machtmäßige Schwäche der Jainakaufleute

<sup>20</sup> Ethnol. Anzeiger 1940, 329ff.

<sup>21</sup> Upp. Index s. v. Animismus.

<sup>22</sup> nigoda: Schubring a. a. O. 131.

<sup>23</sup> Ebd. 132.

<sup>24</sup> śūnya (leer) fehlt im RV, AV (nach PW) und alten Upanishaden (nach Jacob).

<sup>25</sup> Schubring a. a. O. 207, 157.

<sup>26</sup> Kirfel a. a. O. 2f.

(es waren ja lange nicht alle Kaufleute Jainas!) bewirkten, daß ihre Philosophie in der Polemik der Brahmanen und Buddhisten wenig berücksichtigt wurde. Man vergriff sich auch wohl nicht gern an diesen Reichen.

Atomismus

Der Kosmos wimmelt nach dem dualistischen Jainadogma nicht nur von Seelen, sondern auch von Atomen. Der Atombegriff der Jainas, der trotz des Dualismus und bei all seinen Schwächen (s. gleich) eine große Denkleistung bedeutet, wird eine Weiterbildung jenes uralten Zauberglaubens an den die Seelen besleckenden feinen Stoff sein. Es ist aber auch sicher kein Zufall, daß Demokrit die Sonnenstäubchen mit den Seelenatomen verglich<sup>27</sup>, während die Jainas den Werkstoff, der die Seele zuströmend verhüllt, dem Staube vergleichen, der den Leib bedeckt, und gewisse Brahmanen später Sonnenstäubchen als Atome und Moleküle deuteten<sup>28</sup>. Die Jainas haben aber auch (wie Demokrit an die kleinsten Teilchen der Pythagoräer) an philosophische, materialistische Überlieferung anknüpfen können, an das „Feine“ im immer wieder zerteilten Feigenkern des Materialisten Uddālaka.

Die Seelen bringen nach der Lehre des Dualismus der Jainas Bewegung in die Atome der lebenden Wesen kraft der Tatvergeltung. Hier verbinden die kompromißlerischen, dualistischen, also idealistischen Jainamönche und ihre wohlhabenden Kaufleute einen an sich materialistischen Atomismus mit priesterlichem Idealismus. Als Vorbedingung für die Bewegung der Atome galt ihnen die angeblich unstoffliche Substanz „Bewegung“, die den ganzen Raum des Kosmos erfüllt (so wie Wasser die Bedingung für das Schwimmen der Fische ist). Diese Bewegungssubstanz nannten die Jainas „Redit“ (dharma)<sup>29</sup> mit jenem schwer zu übersetzenden Kastenbegriff der Brahmanen, d. h. mit dem Namen der magischen Macht, die die Vergeltung der Taten bewirkt. Darin klingt im Jinismus noch eine Saite des altarischen Glaubens an das magisch-moralische Fließen des Alls nach. Dieser so gefaßte jinistische dharma-Begriff enthält aber in sich auch zugleich eine Polemik gegen den brahmanischen dharma-Begriff; die Jainas traten ja aus dem brahmanischen Kastensystem als Sekte (oder Sonderkaste) heraus; sie waren reich genug, sich das leisten zu können.

Die Atome sind unteilbar und haben keine Gestalt, lehrten sie in naiver, unrealistischer Konsequenz sehr primitiven abstrakten Denkens, denn was eine Gestalt hat, ist noch teilbar<sup>30</sup>. In der Tat ist ja das Atom, das „Unteilbare“, etwas nach dem jeweiligen Stande der Technik und der Wissenschaft Verschiedenes. Aber Atome ohne jede Gestalt sind eine Utopie. Demokrit und Epikur unterschieden deswegen vom sichtbaren und fühlbaren Punkt, dessen Teilung für unsere unzulänglichen Sinne unmöglich ist, das Atom, das körperlich, und das Ameron, das auch begrifflich nicht mehr teilbar ist<sup>31</sup>.

Die Atome der Jainas aber sollen die sinnlichen Eigenschaften, Farben, Gerüche, Fühlbarkeit und Geschmack haben, und zwar in veränderlichen Formen (in dieser Veränderlichkeit steckt ein Element Dialektik). Es verbinden sich zunächst zwei Atome mit entgegengesetzten sinnlichen Eigenschaften (entgegengesetzten Farben z. B.) zu einer Art Molekül; aus ihnen bilden sich dann erst die Dinge der Welt.

<sup>27</sup> Leukipp frgm. A 28 Diels; Cornford 157.

<sup>28</sup> Dasgupta I, 194; PW s. v. trasareṇu; aber NS IV, 2, 17: Atom ist noch feiner als ein Sonnenstäubchen.

<sup>29</sup> Schubring a. a. O. 88 f., 84 f.

<sup>30</sup> Ebd. 88.

<sup>31</sup> Lurje, Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftl. Abt 2/1951, 305.



Auch in dieser unwissenschaftlichen Spekulation<sup>22</sup> lehren die Jainas das Gegenteil von Demokrit. Bei ihm ist aber die Unterscheidung der primären und der sekundären Eigenschaften der Atome der Wesenskern seines Materialismus<sup>23</sup>, daß sie nämlich an sich aus dem gleichen Urstoff, nur durch Größe, Gestalt usw. verschieden sind und die sinnlichen Eigenschaften der Farbe usw. erst durch ihre jeweilige Zusammenstellung erzeugen.

Wenn wir der Tradition glauben dürfen, haben die Jainas zuerst in Indien eine Logik gelehrt. Nachdem einmal im vedischen Indien das Zweifeln begonnen und Uddālaka logisches Denken ausdrücklich und systematisch betätigt hatte, als im Klassenkampf auch der Kampf der Meinungen zwischen Materialisten, Ritualisten, Mystikern, Fatalisten, Animisten und Skeptikern eine öffentliche Angelegenheit wurde, Buddhisten und Jinisten öffentlich und polemisch predigten und diskutierten, wurde eine Erörterung der Grundsätze der Erkenntnislehre notwendig.

Skepsis

Die uns überlieferte, in ihrer Form (und vielleicht in mancher Einzelheit) späte kanonische Logik der Jainas<sup>24</sup> lehrt, daß es unmöglich ist, eindeutige, allgemeingültige Aussagen zu machen. Man kann von nichts mit Bestimmtheit sagen, daß es 1. ist, oder 2. nicht ist, daß es 3. gleichzeitig sowohl ist wie nicht ist, oder 4. weder ist noch nicht ist, daß es 5. zwar ist, aber nicht aussagbar ist, 6. weder ist, noch aussagbar ist, oder 7. weder ist, noch nicht ist, noch aussagbar ist. Die Pedanterie dieses Heptalemma geht über das Tetralemma des nach buddhistischer Überlieferung etwa gleichzeitigen Skeptikers Sanjaya<sup>25</sup> weit hinaus. Der Fehler der anderen Philosophen besteht nach Jainalogik darin, daß sie ihren einseitigen Standpunkt für absolute Wahrheit ausgeben. So berechtigt diese Kritik an den anderen Idealismen ist, so unbegründet ist die Skepsis der Jainas.

Diese vorsichtige Vielseitigkeitslogik war bezeichnend für diese altindischen Kaufleute; das beweist ein kleines Textstück im vishnuitischen Epos „Mahābhārata“, das uns die Weltanschauung eines Kaufmannes, und zwar eines mit Gemüse und Getreide handelnden, zeigt<sup>26</sup>. Es läßt sich einstweilen nicht besser datieren als die Jainalogik; es mag ein paar Jahrhunderte jünger sein, aber die bedeuten beim Stagnieren der indischen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht viel.

Der Grundsatz dieses episdien Kaufmannes war, nicht zu töten. Er verurteilte damit seinen Konkurrenten, den Metzger. Aber auch Pflanzen haben Leben (das betonten ja auch die Jainas, s. o.), und doch muß der Mensch sie essen. Auch der Vegetarier (und das sind seit jenen Zeiten die meisten Hindus, die etwas auf sich halten und es sich leisten können) muß leben, also töten. Daher schränkte jener praktische Kaufmann seinen Grundsatz ein: Man soll die Wesen zumindest so wenig wie möglich schädigen (dafür stellten die Jainas dann raffiniert ausgeklügelte Dogmen auf, daß in verschiedenen Pflanzen verschieden viele Seelen sind<sup>27</sup>, z. B. in

<sup>22</sup> Die Verbindung von Atomen entgegengesetzter Eigenschaften ist eine naiv dialektische Vorstellung, von der die Jainas aber für den Aufbau der Dinge keinen Gebrauch gemacht haben. Ob ihre Vorstellungen auf Erfahrungen beim Färben von Stoffen usw. beruhen? Vielleicht haben die Mönche in ihrer literarischen Tradition die ursprünglichen Erfahrungen getilgt.

<sup>23</sup> Zeitlin, Sowjetwissenschaft a. a. O. 291.

<sup>24</sup> Schubring a. a. O. 107f.; Glasenapp 1949, 300; Vidyabhusana 181.

<sup>25</sup> S. o. Kap. 10 über Skeptiker, s. o. Hegel über sie.

<sup>26</sup> Mbh. XII, 262ff.; s. Vst. 164f.

<sup>27</sup> Schubring a. a. O. 134f.

Erbsen und Reis weniger als in Knollen und Wurzeln, so daß der Fromme eher die ersten essen soll<sup>22</sup>; vielleicht sind die teureren Pflanzen die mit weniger Seelen!). Dieser Kaufmann verurteilte aber auch den Bauern, weil er Tiere durch Kastration und Arbeit im Joch quält. Menschen verzehren (d. h. beuten aus) Menschen mit Sklavenarbeit, Fesseln, Schlägen, Einsperren und Arbeit, bei Tag und Nacht. Bauern verletzen gar die Erde durch Verwunden mit dem Pflugeisen (das klingt ähnlich dem legendären Erlebnis des Buddha-Knaben). Dieser tierliebende Kaufmann verurteilte endlich die Brahmanen wegen ihrer blutigen Opfer (wieder ähnlich den Buddhisten) und wegen ihrer Bettelei, die geradezu zum Diebstahl ausartet.

Hier ist einmal mit Offenheit ausgesprochen, was sicher weitgehend der damaligen antibrahmanischen Propaganda überhaupt zum Erfolg verhalf: Wer konnte sich denn die kostspieligen brahmanischen Riten leisten?<sup>23</sup> Aus späterer Zeit haben wir Zeugnisse, daß Materialisten den Luxus der Riten mit ähnlichem Mut angriffen (vielleicht taten sie es damals ebenfalls), und schon bei manchem alten Upanishadmystiker ist die Tendenz deutlich, die Riten durch fromme Gesinnung zu ersetzen oder die Opfer wegzuinterpretieren, indem man z. B. Aus- und Einatmen als Vollzug eines Ritus deutete oder das ganze Leben mit seinen Wechselfällen als Opfervorgang hinstellte, wie es König Janaka und Kršṇas Lehrer taten<sup>24</sup>.

Nur auf die Gesinnung kommt es an, fuhr unser Kaufmann fort, und schon König Pravāhana hatte in der alten „Upanishad“ den Glauben der Asketen hoch über die Riten gestellt<sup>25</sup>. Man mag also allenfalls ein paar Kräuter opfern, meinte der epische Kräuterhändler (billige Blumenopfer überwiegen heute weit die teuren Tieropfer!); die Hauptsache aber ist der Glaube (der gar nichts kostet!). Man soll kein Wesen verletzen, denn Sanftmut weckt Sanftmut (das ist ein Quietismus, der praktisch besagt): Man soll andere Wesen nicht beachten, gleichgültig sein, sie gewähren lassen und niemanden loben oder tadeln, außer dem Metzger (dem Konkurrenten des Gemüsehändlers).

Da spricht ganz deutlich der kompromißbereite Kaufmann, der, um seinerseits zur Verwirklichung der unmöglichen Klassenharmonie beizutragen, Toleranz lehrt, will er es doch mit keinem Kunden verderben. Und mit der Äußerung, man solle nicht oder nur wenig betrügen, denn (wie man aus einer anderen Stelle im Epos ergänzen kann) auch den Göttern habe Betrug nicht geschadet<sup>26</sup>, schließt dieser Kaufmann an Indras zynische Belehrung des Königs Pratardana an. Dieser Händler des Epos war zwar kein Jaina, denn denen war Handel mit getöteten Lebewesen verboten, gehörte also irgendeiner städtischen, antiritualistischen, jedoch vermutlich brahmanischen Richtung an, sprach aber aus, was auch ein Jaina hätte so ähnlich aussprechen können: die Empfehlung der Sanftmut und vorsichtigen, kompromißlerischen Duldung gegenüber freunden, widersprechenden Meinungen. Dieses epische Gegenstück zum Jainakaufmann bestätigt uns, daß die Vielseitigkeitslogik der Jainas (man pflegt sie Indifferentismus zu nennen) auch schon im alten Indien eine Kaufmannslogik war.

Der animistische Atomismus der Jainas war eine sektiererische Kaufmannsideologie, die nicht für die Massen, sondern für einen kleinen Kreis unter ihresgleichen

<sup>22</sup> So erklärte mir K. P. Modi, der jainistische Herausgeber des *Umāsvāti*, mündlich.

<sup>23</sup> S. o. Kap. 10.

<sup>24</sup> *SB.* XI, 6, 2; *BUp.* I, 5, 23; *ChUp.* III, 17.

<sup>25</sup> *BUp.* VI, 2, 15 f.

<sup>26</sup> *Mbh.* XII, 8, 28; vgl. Daß 33 über jesuitische Entschuldigung der Sünde.



gelehrt wurde. Er wurde später in verschiedenen Formen im Vaiśeṣhika, Nyāya und Yoga, bei einigen Sāṃkhya's und Buddhisten abgewandelt<sup>41</sup>. Bei keinem dieser Inder ist der Atomismus aber Grundlage der Naturwissenschaft geworden wie in Europa. Schon beim Jīna ist ja der Atomismus nur ein kleines Lehrstück in einem Wust von Religion. Er ist historisch ein dualistischer Versuch der Negation des Materialismus, einer Synthese nach der materialistischen These des Werdens der Materie (Uddālaka) und der idealistischen Antithese des Seins des Geistes (Yājñavalkya): Die Atome sind, die Dinge werden durch Einwirken der Seelen. Ein solcher Atomismus im jainistischen Animismus war aber nicht etwa eine Wiederherstellung des alten, hylozoistischen Materialismus auf höherer Ebene, war keine Lösung des philosophischen Grundproblems von Natur und Denken, war vielmehr nur eine sektiererische Ideologie.

### 13. Der Dualismus des Sāṃkhya, der Versuch einer scheinbaren Versöhnung von Materialismus und Idealismus; Yoga (5.—4. Jh. v. u. Z.)

Die Datierung des Sāṃkhya ist umstritten, insofern einige Historiker es schon ins 8. Jh. v. u. Z., also vor den Buddhismus, hinaufücken wollen<sup>42</sup>. Es hat sich vermutlich vielmehr langsam herausgebildet, wobei es erst im 5. bis 4. Jahrhundert zur herrschenden Philosophie geworden sein dürfte; zumindest haben wir keine älteren Texte und können es so am besten in die gesellschaftliche Geschichte Indiens einordnen.

Die brahmanische Form der Kastengesellschaft mit ihrem Ritualismus und ihrem Sanskrit-Klassen-Dialekt muß sich im 5.—4. Jh. v. u. Z. vom mittleren Gangestal (der Heimat der Upanishaden, des Buddhismus und Jainismus) nach Osten und Südosten, nach Bengäl und Orissa, aber auch nach Südwesten, nach Avantī und Berar hin, ausgebreitet haben, und zwar nicht mit großen despotischen Eroberungen, sondern offenbar in Form einer Kolonisierung derart, daß sich Brahmanen- und Kriegerstämme (vielleicht auch Kaufleute und einige Handwerker) als Herren über unterworfenen Djangelstämme aufwarfen.

Südr, brahmanische Wissenschaften

Auf diesem riesigen Gebiet stieß die schon aus Arieschem und Nichtarischen gemischte, aber doch recht einheitlich gewordene Herrschicht auf Kulturen verschiedener vorarischer Völker<sup>43</sup>. Das ließ die orthodoxen Brahmanen eine dogmatische Systematisierung ihres Ritualismus unternehmen, um ihn möglichst rein und einheitlich zu bewahren und sich damit an der Macht zu halten. Auch der Konkurrenzkampf verschiedener Brahmanenschulen unter sich und gegen die sich gleichzeitig ausbreitenden Buddhisten und Jainas und die nicht zu unterschätzenden zahlreichen Lauen und Materialisten trieb sie in derselben Richtung. Es kam noch hinzu, daß die Sprache sich lebend entwickelte, Volksausdrücke und fremde Sprechweise aus dem Nichtarischen ins Sanskrit eindringen, es also für die Herrenkaste notwendig wurde, den im Kult — wie man immer steifer behauptete — unbedingt aus magischer Notwendigkeit rein zu erhaltenden alten vedischen Dialekt festzulegen und zu schützen.

Es galt jetzt, die Gebildeten des eigenen Standes und der anderen höheren Stände

<sup>41</sup> Glasenapp 1949, 216; Gaud. 12, 22, 42; 222; YS I, 40.

<sup>42</sup> Jacobi 25: weil dualistisch, wie der Jīnismus des Pārśva. Dagegen Glasenapp 1949, 202: Sāṃkhya braucht nicht älter als Buddhismus zu sein.

<sup>43</sup> Z. B. Jāgannātha in Purī: Kult der Śābaras: Krishna 176f.; Vithoba: ebd. 152ff.

schulmäßig nach Möglichkeit zu bilden und sie nicht den ketzerischen Buddhisten und Jainas, die in der Volkssprache populär predigten und den teuren Ritualismus verworfen, anheimfallen zu lassen. Abgesehen also von der weiteren Abfassung von „Upanishaden“, den sogenannten „mittleren“, in Versen, die schon denen vieler didaktischer Teile des späteren Volksepos „Mahābhārata“ ähneln, mußte eine neue Art des Unterrichts gefunden werden, die auch Kshatriyas und Vaiśyas (arischen und nichtarischen) eine gewisse brahmanische Bildung beibrachte, aber doch schwierig und geheim genug war, daß sie Śūdras nicht zugänglich wurde.

Man verwendete daher immer noch keine Schrift, schrieb keine Bücher, die ein jeder hätte lesen können (obgleich vielleicht Kaufleute und Verwaltungsbeamte damals schon Schrift verwendeten), sondern man blieb beim mündlichen Einzelunterricht mit altnodischem Auswendiglernen der altüberlieferten und der neuen Texte, wobei die neuen jetzt aber, um leichter behalten zu werden, in aphoristisch kurzen Leitsätzen abgefaßt wurden, die freilich ohne den Kommentar des Lehrers Uneingeweihten unverständlich blieben. Man hat damals vermutlich eine Fadenschrift, Fäden mit Knoten, zu Hilfe genommen, wie sie bei Tibetanern üblich war, bei den Santal, also benachbart jenen östlichen Gebieten, bis vor kurzem noch benutzt wurde und über Polynesien bis Südamerika bei den Inkas und ihren Nachbarn als Gedächtnisstützen große Dienste geleistet hat<sup>2</sup>. Jedenfalls nannten die Hindus auch später noch ein Buch dieser Periode und dieses Stils „Faden“ (sūtra), andere Bücher auch Knoten (grantha). Vermutlich bedeuteten Knoten die Hauptbegriffe eines Buches oder Kapitels und bildeten eine Art Index, den der Schüler zunächst auswendig lernte; diese Methode, Indices an den Anfang eines Lehrstückes zu stellen, findet sich schon in der alten „Upanishad“ gelegentlich und blieb mehrere Jahrhunderte lebendig<sup>3</sup>.

Die Brahmanen bearbeiteten in dieser Periode in dieser Art priesterlicher „Wissenschaft“ Astronomie (Berechnung der Zeiten für die Opfer)<sup>4</sup>, Ritualistik (mit ein wenig Geometrie z. B. bei der Lehre, wie man einen Opferplatz und Altar zu vermessen hat), Sittenlehre und Yoga, daneben aber auch in halb magischer, halb wissenschaftlicher Weise die Anfänge der Grammatik, Phonetik, Etymologie und Formenlehre, ja, ein großer Grammatiker, Yāska, schon ein wenig Syntax. Er unterschied gewisse Typen von Sätzen, wie sie in der alten kanonischen Literatur des „Veda“ vorkamen, als Bitten, Schwur, Fluch, Erzählung, Klage, Lob und Tadel<sup>5</sup>. Das erwies sich schon um 300 v. u. Z. (s. u.) als keimhafter Anfang logischer Unterscheidungen.

Neben dieser Wissenschaft, die das Zaubermittel der Brahmanen, die Sprache, behandelte, gab es weder Physik noch Chemie, wohl aber vermutlich Medizin; freilich ist von ihr aus dieser Periode bislang nichts direkt bekanntgeworden. Nur aus dem Epos kann man einiges erschließen. Schon in den „Brāhmaṇas“ war ja der Gegensatz zwischen Brahmanen und „unreinen“ Ärzten deutlich geworden; kein Wunder, daß die orthodoxen Brahmanen die Medizin jetzt nicht mitbehandelten und andererseits die praktischen Ärzte nicht jenen brahmanischen Geheimstil verwendeten.

In dieser Zeit einer gewissen Wissenschaftlichkeit ist schätzungsweise das Philo-

<sup>2</sup> Voraz, *Lit.* 37, 108.

<sup>3</sup> Kaush. Up. IV, 2 s. u. Kaupalya, Vaiśeṣika-Sūtra, Nyāyasūtra, Caraka: Kategorien.

<sup>4</sup> Thibaut, G., *Astronomie, Astrologie und Mathematik, Grundriß der indiarischen Philologie* III, 9, 1899, 17, 20.

<sup>5</sup> VII, 3.



sophiesystem des Sāmkhya<sup>7</sup> ausgebildet worden, ohne daß man freilich bisher einen Zusammenhang mit diesen Wissenschaften nachweisen könnte. Jedenfalls heißt das Sāmkhya — meint man<sup>8</sup> — nach der „Aufzählung“ seiner 24, 25 oder 26 Grundbegriffe, also nach jener Methode, Indices auswendig lernen zu lassen. Es muß in dieser Zeit so weit ausgebildet worden sein, daß es in der folgenden Periode bereits als wohlbekannt galt; es spiegelt sich in einigen Stellen der „mittleren“ „Upanishaden“<sup>9</sup>, aber seine genauere damalige Gestalt ist etwa so schwer zu rekonstruieren<sup>10</sup> wie die des Buddhismus der Zeit Buddhas oder die des ursprünglichen Jinismus.

Das älteste uns erhaltene systematische Sāmkhya-werk sind die „Sāmkhyakārikās“<sup>11</sup>, die von Colebrooke 1823/24 benutzt wurden. Hegel<sup>12</sup> urteilte danach, daß das Sāmkhya unter den indischen Philosophemen die Hauptsache sei, da es sich auf Wissenschaft, wahre Erkenntnis stütze und die Mittel der vedischen Opferreligion verwerfe. Zu seinem philosophischen Charakter gehöre, daß es eine ausführliche Denklehre entwickelt habe.

Charakter  
des Sāmkhya

Dieses Kolleg Hegels ist R. Garbe, dem bisher ausführlichsten Bearbeiter des Sāmkhya, vermutlich unbekannt gewesen, aber er deutete das Sāmkhya etwa in derselben Richtung und nannte es den „indischen Rationalismus“. Er erklärte das Sāmkhya für eine auf Vernunft gegründete Philosophie, die nur, um nicht als unorthodox von vornherein verworfen zu werden, unter den Erkenntnismitteln u. a. auch die heilige Schrift des „Veda“, also die religiöse Offenbarung, anerkannt habe, ein Zugeständnis, das das Wesen dieses „Rationalismus“ nicht berühre. Ursprünglich habe das Sāmkhya keine Berufung auf den „Veda“ gekannt, im Laufe der Jahrtausende aber sei dieser Zug immer stärker geworden<sup>13</sup>. Man kann also sagen, daß Garbe das Sāmkhya mit seinem grundsätzlichen Dualismus von Natur und Geist etwa als einen „verschämten Materialismus“<sup>14</sup> ausgegeben hat.

Hegels falsches Urteil wird uns verständlich, wenn wir bedenken, daß sein eigener Idealismus der Religion wesensmäßig verwandt war<sup>15</sup>, er sich also zum Idealismus des Sāmkhya, das freilich mit einer Denklehre begann<sup>16</sup>, hingezogen fühlte, meinte er doch auch, er habe seinen eigenen Idealismus rein gedanklich bewiesen, ganz ähnlich wie das Sāmkhya. Bei Garbe liegt aber eine sehr grobe Irreführung vor. Das Sāmkhya ist vielmehr ein Idealismus, der dem Materialismus damit die Spitze abbrechen wollte, daß er ihm wichtige, jedem Unvoreingenommenen einleuchtende Elemente entnahm.

Seine Grundhaltung ergibt sich gleich aus seinem Anfang: Der erste Vers der „Sāmkhyakārikās“ beginnt mit einer religiösen Versicherung des Pessimismus: Die

<sup>7</sup> Im folgenden sind keine einzelnen Belege angegeben, da das Material sich in jeder Geschichte der indischen Philosophie findet, insbesondere in Garbes Sāmkhya. Eine deutsche Übersetzung der Sāmkhyakārikā findet man bei Drussen I, 3. Vgl. o. Hegels Beurteilung des Sāmkhya.

<sup>8</sup> Garbe 189.

<sup>9</sup> Glasenapp 1949, 55 f.

<sup>10</sup> Vgl. E. H. Johnston, *Early Sāmkhya*, London 1937.

<sup>11</sup> S. u. Kap. 23 c.

<sup>12</sup> Hegel a. a. O. 298 ff.

<sup>13</sup> Garbe 213 f.

<sup>14</sup> Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* 280, 284.

<sup>15</sup> S. o. Kap. 1.

<sup>16</sup> Es liegt Einfluß des Nyāya vor, s. u. über die Sāmkhyakārikā, Kap. 23 c.

Philosophie soll das Mittel zur Behebung des Leidens sein. Sofort wendet es sich dann noch im ersten Vers gegen die Materialisten, die behaupten<sup>17</sup>, man könne die Leiden mit rationalen Mitteln beheben: körperliche Leiden mit Medizin, psychische Leiden mit den lustspendenden Mitteln der Liebeswissenschaft, politisch-ökonomische Leiden mit den Mitteln der Staatslehre und übermenschliche Leiden mit magischen Mitteln. Der altindische Materialist hat Magie damals als eine Art Wissenschaft aufgefaßt. Der Sāmkhya-Philosoph aber wandte sich hiermit grundsätzlich gegen diese Wissenschaften als unzulänglich und trügerisch und versicherte, nur die Philosophie helfe zu restloser Erlösung vom Leiden — aber diese Erlösung ist doch ein religiöses Ziel. Dieser angebliche Rationalismus ist also nichts als Religion!

Das Sāmkhya lehnte freilich den vedischen Ritualismus ab, weil er nicht zur Erlösung führt, sondern mit blutigen Tieropfern, also Sünde, verbunden ist usw.<sup>18</sup>. Aber so taten schon vorher die brahmanischen Mystiker, Buddhisten und Jainas: das Sāmkhya nahm hiermit also einen sektenhaften Standpunkt ein wie diese, aber keinen „rationalistischen“, wissenschaftlichen oder philosophischen.

Dementsprechend hat es in seiner Denklehre neben sinnlicher Wahrnehmung und schließender Folgerung die Offenbarung, das Zeugnis des „Veda“, anerkannt. Mag es auch seine Lehren meist mit Folgerung zu beweisen versucht haben, so ist sein Hauptanliegen, der Nachweis des Dualismus mit dem der Existenz einer ewigen, geistigen Seele, durch und durch idealistisch, eine Stütze der Religion.

Materialismus  
und Idealismus

Neben der Seele, dem Geist, steht in diesem Dualismus ein zweites Prinzip, das man als Urmaterie zu bezeichnen pflegt. Aus einer chaotischen „Urmaterie“ entwickelt sich nach dem Sāmkhya die empirische Welt. In diesem Kapitel seiner Lehre enthält das Sāmkhya einige scheinbar materialistische Elemente, und es wird vermutlich eines Tages gelingen, wenn man erst die Geschichte des ältesten Sāmkhya besser kennt, daraus auf die Geschichte des damaligen Materialismus zurückzuschließen, und umgekehrt.

Von Uddālaka, der in die Upanishad aufgenommen, also unter idealistischer Umdeutung als orthodox anerkannt war, oder von späterem Materialismus hat das Sāmkhya bis heute die Vorstellung einer feinen Urmaterie und die der drei Urelemente übernommen, und zwar mit ihren drei Farben weiß, rot und schwarz<sup>19</sup> und dem Begriff der Veränderung. Dabei hat es aber, obgleich es immer noch ein wenig kosmogonisch dachte, nicht gelehrt, daß die drei Urelemente wie bei Uddālaka der Reihe nach aus der chaotischen Urmaterie, die dem Seienden des Uddālaka entspricht, hervorkommen, sondern daß die Materie aus den dreien als ihren Faktoren besteht, und es hat die drei idealistisch verfälscht. Die drei Elemente des Uddālaka: 1. Glut, 2. Wasser und 3. Erde sind im Sāmkhya drei Qualitäten (die unlogischerweise zugleich als Substanzen ausgegeben werden)<sup>20</sup> geworden, die man bisher nur schlecht mit 1. Lichtheit, 2. Bewegung<sup>21</sup> und 3. Finsternis übersetzen kann. Aus diesen drei Qualitäten als Faktoren der Urmaterie soll jegliches Ding durch Umwandlung bestehen.

<sup>17</sup> So nach Vācaspatimīśra's grundlegendem Kommentar. Vgl. SDS I, 52 ff. Deutsche Übersetzung von Garbe, Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. 19, 3, München 1892.

<sup>18</sup> Garbe 193.

<sup>19</sup> Aber bei Uddālaka in anderer Reihenfolge.

<sup>20</sup> S. u. Kategorien des Vaiśeṣika: Kap. 19.

<sup>21</sup> S. o. dharma bei den Jainas. Bei Caraka sind die drei rasas mit dharma, artha und kīma verglichen (I, 12, 13), was bei den drei guṇas noch passender wäre.



Das sind gekünstelte Umgestaltungen einstiger naiver Begriffe. Aus ihnen spricht eine idealistische Weltanschauung, die in jedem Ding dieser leidvollen Welt die Anlagen des Guten, des Finsteren (fast Höllischen) und zwischen diesen beiden Gegensätzen die Anlage der zu verurteilenden, strebenden Bewegtheit empfindet, der unvornehmen Zappeligkeit und Unrast (wie sie der Aristokrat und Quietist verachtet)<sup>22</sup>. Der Historiker hört aus ihnen die ursprünglichen Naturbedeutungen der lichten Glut, des strömenden Wassers und der finsternen Erde nur noch mit Mühe heraus.

Der mittlere Begriff des Bewegten stammt dem Wortsinne nach von der Dunst-atmosphäre mit den dahinziehenden Wolken<sup>23</sup>, hatte doch auch Uddālaka beim zweiten Element (Wasser) vom Regen gesprochen, der Reis wachsen läßt. Man denkt dabei an die tiefen Worte von Karl Marx: „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual — um den Ausdruck Jacob Böhmes zu gebrauchen — der Materie.“<sup>24</sup> Etwas ganz entfernt Ähnliches mögen die hylozoistisch denkenden Materialisten, denen die alten Sāmkhyaphilosophen diesen Begriff stahlen, gehaht haben, wenn sie sich die rastlos bewegte Materie vorstellten, wobei die einen an Wind, bewegte Luft, die anderen vielleicht an fließendes Wasser, andere an rastlos flackerndes Feuer gedacht haben werden.

Je nach dem Wesen, der Natur, dem Schicksal des Menschen, wie er es sich durch seine Taten verdient hat (hier ist das Sāmkhya wieder Religion!), kommt für ihn an seiner Umwelt (z. B. an dem Stein, an dem er sich stößt), an seinem Leib und seinem Erleben die eine oder andere jener Urqualitäten zur Wirkung. An sich sind aber alle drei in allen Dingen immer da, nur sind die anderen beiden zeitweise latent.

Es liegt nahe, diese drei moralischen Qualitäten des Lichten, Bewegten und Finsteren mit Platons Psychologie, die ebenfalls eine Reaktion auf die Errungenschaften des Materialismus, eine scheinbare Versöhnung von Wissenschaft und Religion war, zu vergleichen. Platon ordnete drei Teile der Seele übereinander: Ober der Begierde steht der Geist und darüber die Vernunft. Die Vernunft lenkt durch den Geist die Begierde. Diese drei Mächte entsprechen den drei Ständen des platonischen reaktionären Idealstaates: Die Philosophen (Vernunft) regieren durch die Kraft der Wächter (Geist) die werktätigen Massen (die angeblich nur ihren Begierden folgen). Hat das Sāmkhya ähnlich symbolisch gemeint, daß das Lichte der philosophierenden Brahmanenkaste durch das Bewegte der Kshatriyas als des aktiven Adels die Finsternis der verblendeten Massen beherrscht oder beherrschen sollte? Die Brahmanen stellen zwar sonst vier Kasten gegeneinander, aber man weiß nicht recht, wo man die Kaufleute einordnen soll, und wahrscheinlich haben auch damals wie heute von den vier Kasten der brahmanischen Theorie die Vaiśyas keine große Rolle gespielt.

Auch den dazugehörigen Begriff des Werdens als eines ständigen Wandels der an sich ewigen Urmaterie hat das Sāmkhya mit Uddālaka gemein, hat ihn aber dualistisch entstellt. Nach dem Sāmkhya kann es ein Werden eines Nichtseienden nicht geben, nur ein Sich-Wandeln, d. h. ein „Offenbar-Werden“<sup>25</sup> eines vorher schon

<sup>22</sup> Vgl. die Zappeligkeit der Affen im Rāmāyana: ZDMG 100, 1950, 302 f.

<sup>23</sup> Vgl. PW s. v. rajas. Glaserapp 1949, 158. T. Burrow, Sanskrit rajas, BSOAS 1948, 645 ff.

<sup>24</sup> K. Marx in Engels, Feuerbach 67.

<sup>25</sup> S. o. Ägypten: vgl. Jacobs Concordance: Avyakta in Bh. G., Kātha- und Svet. Upp.

daseienden „Unoffenbaren“, eben jener drei Urqualitäten. Während es sich aber bei Uddālaka um ein hylozoistisches, also materialistisches Werden handelt, so im Sāṃkhya um ein dualistisches, also idealistisches, insofern die Materie sich bewegt, wenn und weil sie vom Geist dazu angeregt ist, und das nur so lange, bis der Geist in die Erlösung eingegangen ist.

Wenn Uddālaka endlich in seiner Physiologie aus der Erde (der Nahrung) das Denken werden ließ, so ist dieser Materialismus im Sāṃkhya ebenfalls idealistisch verkehrt worden: Aus der Urmaterie (als dem ersten der 24 Grundbegriffe des Sāṃkhya) entsteht zunächst durch Umwandlung das Denken, das grundsätzlich vom Geist oder der Seele unterschieden und etwas Stoffliches sein soll (zweiter Grundbegriff). Dies wird dann durch materielle Umwandlung weiter zum „Ichbewußtsein“ (dritter Grundbegriff), d. h. zu der von den asketischen Idealisten wie Buddha als sündhaft, vom Sāṃkhya als unphilosophisch, irrig, zum Leiden führend verurteilten Auffassung des natürlichen Menschenverstandes: Dies, mein Leib, mein Denken, mein Haus usw. geht mich an.

Das Ichbewußtsein aber wandelt sich, sich spaltend, in die beiden Zweige: auf der einen Seite die fünf Sinne (und als sechster das Meinen) und auf der anderen die fünf Sinnesgegenstände (vierter bis vierzehnter Grundbegriff). Während Buddha als asketischer Idealist vom Leiden zwölfmal zurückgehend den Wahn als letzte Ursache hingestellt hatte, so lehrte das Sāṃkhya eine stoffliche, aber zugleich psychologische Kausalitätsreihe: fünf Sinnesgegenstände, fünf Sinnesorgane, fünf Tatorgane (Hände, Füße usw., weitere fünf Grundbegriffe) und Meinen (das die Sinneseindrücke kombiniert) stammen aus dem Ichbewußtsein (das sie aufs liebe Ich bezieht), dies aus dem Denken (das entscheidet: so will ich in bezug auf das erlebte und mich angehende Ding handeln) und das aus der Urmaterie. Es ähnelte damit wie die buddhistische zwölfgliedrige Kette der spiritualistischen Kosmogonie des Königs Prataṛdana, ging aber scheinbar materialistisch nicht vom Geist, sondern von der „Urmaterie“ als letzter Realität aus. Dieses phantastische Hervorgehen der Welt aus psychologischen, stofflich aufgefaßten Größen wie Ichbewußtsein und Denken ist indessen ein nicht ernst zu nehmender Materialismus, denn der würde (damals wie heute) aus der Materie erst die Welt der Gegenstände werden lassen und die Empfindungen als deren Abbilder auffassen. Auch dieser Teil des Sāṃkhya ist also idealistisch.

Aus den fünf Sinnesgegenständen, d. h. den fünf sinnlichen Qualitäten, Farben, Tönen usw. (die wir als Abstrakta auffassen, das Sāṃkhya aber als etwas Feinstoffliches), entwickeln sich dann erst die fünf Elemente (bis hierher sind es vierundzwanzig Grundbegriffe in dieser Evolutionsreihe; Materialismus aber pflegt in Indien mit den Elementen zu beginnen) und aus denen dann endlich die wirklichen Dinge. Dieser krausen Sāṃkhya-Entwicklungsreihe mit der Prataṛdanaschen Spaltung in die Sinne und ihre Gegenstände liegt letztlich noch die mikro-makrokosmische Ymirmythologie zugrunde; mandimal wird nämlich noch im Sāṃkhya das Denken dem Mond, das Sehen der Sonne usw. zugeordnet<sup>20</sup>.

Das Sāṃkhya erkannte ebenso wie Uddālaka, aber auch wie die alten Ritualisten, Buddhisten und Jainas keinen Schöpfergott oder das brahman an, d. h., es war konservativ brahmanisch gegen die neumodischen theistischen und pantheistischen Mystiker der Despotenideologen. All diese Sekten, die man nicht, wie üblich, atheistisch

<sup>20</sup> Glasenapp 1949, 213.



(nirīśvara) nennen darf, weil sie zahllose Götter, Himmel und Hölle anerkennen, glaubten also nicht mehr an den Prajāpati der alten Brāhmaṇas und noch nicht an Śiva<sup>27</sup> oder Viṣṇu, die damals schon oder wenig später von gewissen Brahmanen aus den vorarischen Substratkulturen aufgenommen wurden.

Während indessen Uddālaka monistisch-hylozoistisch, also materialistisch dachte, stellte das Sāṃkhya neben seinen mißhandelten Rest „Materialismus“ als fünfundzwanzigsten Grundbegriff den idealistischen der Seele. Es verwendete dazu den Begriff des reinen Geistes der Upanishadmystiker und stellte ihn der „Urmaterie“ als denkbar schärfsten Gegensatz und zugleich als Anreger ihrer kosmogonisch-psychologischen Umwandlung gegenüber. Die Seele wird als der Herr, dem die Materie sklavisch gehorcht, aufgefaßt: Das ist eine typische Sklavenhalterideologie. Nebenbei lehrte das Sāṃkhya vermutlich damals schon, wie die Jainas, eine Vielheit von Seelen, suchte also den ertümelichen Solipsismus jener alten Mystik zu „verbessern“, wenn es auch nicht gelang, denn wie soll sich eine einzige Urmaterie für viele Seelen zu dem dazugehörigen Ichbewußtsein und seiner Außenwelt entwickeln, wo es doch sichtlich nur eine einzige Außenwelt gibt? Der Dualismus des Sāṃkhya ist eben in jeder Hinsicht falsch.

Es gab sogar auch einige monistisch-spiritualistische Sāṃkhyatexte (aus dem Geist, der im Anfang allein da war, entstand erst die Urmaterie usw.)<sup>28</sup>, und die Historiker schwanken bisher, ob man das monistische Sāṃkhya für älter als das dualistische, oder ob man es für eine sekundäre Mischung mit Upanishadmystik auffassen soll. Jedenfalls zeigt sich darin der religionsverwandte Idealismus des Sāṃkhya sehr deutlich. Aber für das eigentliche Sāṃkhya ist bis heute der Dualismus (dvaitavāda) so bezeichnend, daß ich gerade ihn dem traditionellen „Gründer“ des Sāṃkhya, dem mythischen Weisen Kapila, zuweisen möchte<sup>29</sup>. Nur ist der Dualismus des Sāṃkhya insofern unklar, als der materielle Charakter der „Urmaterie“ nicht feststeht (s. u.), ganz abgesehen von den obigen Einwänden gegen den „Materialismus“ im Dualismus.

Doppelte Moral

Der Dualismus des Sāṃkhya wurde in der folgenden Periode zur Rechtfertigung der Aktivität im Gegensatz zum Quietismus verwendet: Sei tätig mit dem materiellen Leibe, das schädigt die Seele oder hindert die Erlösung nicht. Eine solche Lehre war in der Periode der Sūtras, im Kampf der Brahmanen gegen Materialisten, Buddhisten und Jainas offenbar notwendig. Wenn Buddhisten und Jainas siegten, würde alles Leben aufhören, denn dann würde kraft ihrer Bekehrungen und dem tatsächlich allgemeinen Leiden unter der despotischen Ausbeutung jeder Bauer, Handwerker, ja Sklave ein Asket und Erlösungssucher werden wollen. Wo blieben dann aber die Staaten, die doch die Bauern zum Bestellen der Felder, die Handwerker, Händler, Sklaven, Beamten und Soldaten brauchten? Der allgemeinen sektiererischen Weltflucht mußte also ein brahmanischer Riegel vorgeschoben werden. Für die folgende Periode ist es erst bezeugt (galt aber vielleicht jetzt schon), daß der Staat nur demjenigen die Weltflucht erlaubte, der vor der Polizei den Nachweis führte, daß er dem Staat keine mittellose Familie zur Versorgung hinterließ<sup>30</sup>. Es war außerdem

<sup>27</sup> Vgl. die 163-Upanishad (übers. bei Deussen, 60 Upanishads).

<sup>28</sup> S. u. Svet. Up.; 1. u. Manu, Kap. 17.

<sup>29</sup> Glasenapp 1949, 198 f.; Dualismus spät, 204 f.; Mhh. Frage unentschieden. Strauss 126 f., 130 urteilt sachlich.

<sup>30</sup> Breloer in ZDMG 1939, 271, 280, 283; vgl. Filchner, W., Kumbum Dschamba Ling, Leipzig 1933, 203: heutige Aufnahmeformel für Novizen in Tibet.

eine Streitfrage der Sekten, ob Sklaven ihren Herren entlaufen und in die Mönchsorden eintreten durften<sup>21</sup>. Die Buddhisten sprachen sich demagogisch dafür aus. Die Brahmanen mußten also im Interesse der Erhaltung des Sklavenhalterstaates einen ideologischen Riegel gegen die Erlösungspredigerei der Sekten finden, sie mußten jetzt einen Kompromiß finden zwischen Aktivismus und Quietismus, zwischen der Notwendigkeit des Lebens und des Predigens der Erlösungssehnsucht, sie mußten eine neue „philosophische“ Begründung der doppelten Moral liefern.

Die damaligen Brahmanen knüpften an die in irgendeiner Form vermutlich auch im alten Indien lebendig gewesene bäuerliche Einrichtung der weichen Alten an und lehrten in den Sūtras, der Mensch habe vier Lebensstadien zu durchlaufen<sup>22</sup>: 1. die Jugend mit Keuschheit und Unterricht, 2. das Mannesalter mit Gründung und Erhaltung der Familie, 3. Auszug als Einsiedler mit seiner Frau ins Djangel, wenn er seinen Enkel sieht, 4. erst als Greis darf er dann die Wanderschaft durch alle Lande als namenloser Bettler unternehmen, die die Buddhisten und Jainas schon den jungen Leuten als Heilsweg empfahlen, die dann von den Laien zu unterhalten waren, was damals offenbar für so viele Ausgebeutete etwas Verlockendes an sich hatte, daß die Brahmanen die Weltflucht der Jungen, Arbeitsfähigen hindern mußten.

Durch ihre Lehre der vier Lebensstadien wurde erst das brahmanische Gebäude der vier Kasten zur lebensfähigen Grundlage der zählebigen, stagnierenden brahmanischen Gesellschaftsordnung vervollständigt: Arbeite und zeuge, aber falle dann, wenn du arbeitsunfähig wirst, der jüngeren Generation nicht mehr zur Last.

Gleichzeitig aber hat die pessimistische Lehre der Vergeltung der Taten, die, zu Ende gedacht, zu 100proz. Quietismus führt (jede Tat zieht neues leidvolles Werden nach sich, also tue man gar nichts!), im Dualismus des Sāṃkhya ihre ideologische Ergänzung erfahren: Nur der Leib handelt, die Seele bleibt rein, also darf man handeln, d. h., arbeite und zeuge, aber sei zugleich ruhig und ergebe dem Staatsapparat gegenüber, damit du die Erlösung gewinnst. Das Sāṃkhya ist also die Lehre derjenigen Brahmanen, die aufklärerischen Materialismus, aber auch Buddhismus und Jiniismus ablehnten und den altbrahmanischen magischen Ritualismus insofern als sinnlos ablehnten, als er dem Frommen nach dem Tode nur den Himmel, nicht die Erlösung verspricht<sup>23</sup>, die aber endlich auch die Mystik der Upanishaden als zu quietistisch und zugleich den Theismus der Sivaiten und Vishnuiten, d. h. der Tempelbrahmanen, als zu unphilosophisch empfanden. Sie behielten indessen wie alle Frommen, wie Buddhisten und Jainas das für die Kastenordnung unentbehrliche Seelenwanderungsdogma bei.

Der Sāṃkhyadualismus, diese scheinbare Versöhnung von Wissenschaft, Materialismus, Idealismus und Religion, diese Tarnung des Idealismus, war so geschickt, daß das Sāṃkhya sich beim Stagnieren der indischen gesellschaftlichen Verhältnisse zwei Jahrtausende lang halten konnte. Man lese, wie sich noch heute ein moderner Mystiker wie Vivekānanda und seine Rāmākrishnamission zu ihm bekennt<sup>24</sup>.

Das wird dadurch erleichtert, daß diese eklektische Philosophie in vielen Schattie-

<sup>21</sup> Buddha belehrte Ajātasattu in Di. Nik. II mit dem Beispiel eines Mönch gewordenen Sklaven über den greifbaren Nutzen des Asketenlebens.

<sup>22</sup> Vgl. Winternitz, M., Zur Lehre von den āśramas, Festschrift Jacobi, Bonn 1926, 215 ff.; Cambridge History of India I, 281; Weinreich, Das Gokapiliyam, Diss. Göttingen 1928.

<sup>23</sup> So Bh. G. II, 43.

<sup>24</sup> The Complete Works of The Svāmī Vivekānanda, part II, Almora 1924, 440ff.



rungen mehr oder weniger rein dualistisch, d. h. manchmal mit Monismus der Upanishadenmystik oder frommem Theismus durchsetzt, als die brahmanische Philosophie der Jahrhunderte um 400 v. u. Z. propagiert wurde, u. a. in den „mittleren Upanishaden“<sup>33</sup>, deren zeitliche Einordnung freilich noch nicht sicher ist. Aber in der „Mundaka-Upanishad“ werden in einem berühmten Vers die verschiedenen oben angeführten Wissenschaften dieser Periode aufgeführt. In der „Kāṭha-Upanishad“ wird die Sāṃkhya-Evolution der Materie angedeutet, der Dualismus aber an dem später viel zitierten idealistischen Beispiel klargemacht: Der Leib ist nur wie der Wagen, die Seele wie der Wagenlenker<sup>34</sup>. In der „Śvetāśvatara-Upanishad“ IV, 10 heißt es: Man (d. h. der Philosoph) soll wissen, daß *māyā* (Zauber) die Urmaterie ist, der große Gott aber der Zauberer. Hier ist zum erstenmal der für die spätere brahmanische Mystik bezeichnende Ausdruck *māyā* gebraucht: Gott schafft die kosmische Illusion, die alle Nichtmystiker verblendet. *Māyā* ist hier der „Urmaterie“ gleichgesetzt, d. h., Sāṃkhya und Vedānta sind verschmolzen. Śiva ist die monistische Urmacht, die die Materie schafft, wie der Zauberer die Illusion.

Es ist durchaus möglich, daß eine solche theistische Sektenreligion die mythologische Voraussetzung für die Sāṃkhya-Philosophie war. Wie Yājñavalkyas Mystik in der Zeit der alten Upanishaden und wie feudalistische Vedāntasysteme und später Buddhismus in Sekten wurzeln, so vielleicht auch das Sāṃkhya. Seine „Urmaterie“ ist ja nicht eindeutig materiell. Sie besteht nicht aus den Elementen. Umgekehrt: Die Elemente sind ihre Produkte, und nur insofern im Sāṃkhya die Wirkung latent in der Ursache, also das Produkt wesensmäßig gleich seiner *causa materialis* ist, ist die „Urmaterie“ elementar-materiell. Aus ihren Bezeichnungen geht das nicht hervor, denn die lauten nur „Voraussetzung, Grundform, Ursprüngliches“ (*prakṛti*) im Gegensatz zu ihren Produkten, oder „Hauptsache, Grundbestand“ (*pradhāna*). Und selbst wenn sie als unintelligent (*jaḍa*) bezeichnet wird, so tritt sie damit wohl in einen Gegensatz zum Geist, braucht aber deswegen noch nicht materiell zu sein, denn auch die immaterielle *māyā* ward manchmal Gott dualistisch gegenübergestellt, und gelegentlich wird nicht nur *māyā*, sondern werden auch Göttinnen wie Durgā, Rādhā, Lakṣmī, Sarasvatī und Śāvitṛī mit der Urmaterie identifiziert<sup>35</sup>. Die indischen Idealismen behielten nun einmal stark religiösen Charakter, wie sich besonders an den späten Sekten des Madhva usw. zeigen wird. Das darf man auch bei der Betrachtung des „rationalistischen, atheistischen“ Sāṃkhya nie außer Acht lassen.

Für ihren Dualismus griffen die ersten Sāṃkhyaphilosophen sicher nicht einfach auf Uddālakas materialistisches Seiendes und Yājñavalkyas mystischen Geist zurück; sie verbanden nicht etwa mechanisch diese beiden feindlichen Richtungen der alten Zeit (wenn man auch hier wieder von einem Kompromiß dieser These und Antithese sprechen kann). Dieses Weltbild brauchte und konnte sich kein indischer Mensch wie Kapila, der mythische Begründer des Sāṃkhya, in einfach kombinierendem Denken erdenken. Indien trug die Voraussetzung dafür in sehr alter, mythologischer Tradition in sich. Der Sāṃkhya-Ausdruck für Geist ist nämlich durchweg nicht *ātman-brahman*, sondern „Mann“<sup>36</sup>, und der für die Materie ist gelegentlich gerade in dieser

Mythologische  
Voraussetzung

<sup>33</sup> Übersetzung in Deussen, 60 Upanishads.

<sup>34</sup> Vgl. Fr. Weller, Versuch einer Kritik der Kathopanishad, Berlin 1953, 53f. usw.

<sup>35</sup> Brahmavaivarttapurāṇa, zit. im PW s. v. *prakṛti* 3a.

<sup>36</sup> Puruṣa. Nach Jacobi 21 ist dies eine „Weiterbildung“ des *viśvānamayapuruṣa* der Upanishadmystik.

Periode „Mutterschoß“<sup>24</sup>. Es ist also kaum ein Zweifel möglich, daß die mythologische Vorstellung eines Götterpaares dieser dualistischen Philosophie zugrunde gelegen hat. Welchen Paares? Der Mann ist völlig ratenlos, der Mutterschoß aber ist der Träger aller Aktivität und damit aller Freuden und Leiden. Noch heute sieht man in Indien, vor allem in Bengalen, scheußliche Buntdrucke eines solchen Paares: Devī tanzt auf dem wie tot auf dem Boden daliegenden Śiva ihren grauenhaften Tanz, mit Halsketten von Menschenschädeln, Reißzähne im Mund, die Zunge ausgestreckt. Der Tanz der Göttin in ihrem unbegründeten, triebhaften Zorn würde die Welt vernichten, böte sich nicht Śiva als ihre Grundlage dar.

Dieses Götterpaar hat im bronzezeitlichen, vielleicht gar schon neolithischen Vorderasien sein Analogon in Ishtar, die an der Leiche ihres erschlagenen Geliebten, Adonis, jammert und bei seiner Auferstehung tanzt, eine Vision der sterbenden und auferstehenden Fruchtbarkeit. Nur fehlt im quietistischen brahmanischen Mythos das Aufstehen des Mannes, das ja doch nur zu neuem Leid führen würde. Da bleibt der Gott-Mann lieber in angeblicher objektlos-wonnehafter Starre der Erlösung liegen und bildet so den Tanzboden der Muttergöttin. Hinter dem indischen Bild steckt aber ein auch in anderer Hinsicht etwas anderer Sinn als hinter dem vorderasiatischen, nämlich der von der ungeheuren Stärke des Weiblichen und der zarten Schwäche des Männlichen. Der Mann ist der Intellektuelle, der Zauberer, der nur magisch, nicht mit seiner Hände Arbeit, Fruchtbarkeit erwirkt; das Weib hingegen ist die unermüdliche Arbeiterin auf dem Felde und im Haus, sie ist die Ernährerin der Familie, sie gebiert und hegt die Kinder. Der Mann ist nicht so sehr zum Arbeiten als zur Befriedigung des Weibes da und wird wie eine Drohne von seinem Harem gehegt, wie man es noch heute beobachten kann und wie das Volk es dort weiß.

Solche uralte mutterrechtliche Pflanze-Weltanschauung wird dem indischen Bild zugrunde liegen und damit, philosophisch umgedeutet, noch dem Dualismus des Sāṃkhya. Der Mann ist ruhig, ist dieser Welt abgestorben, vor allem der Versucherin gegenüber. Sie aber tobt ihre ungeheuerliche Enttäuschung in rasender Aktivität aus, die die Welt vernichten würde, wäre da nicht das Fundament der Ruhe des Mannes. Ruhe ist stärker als Handeln und ist wonnevoll, wenigstens von diesem Manne aus gesehen. So tröstet der Asket, der Yogi (s. u.) den in seinem Harem ähzelnden kleinbürgerlichen Mann. Die Hindus haben ja auch die mythologische Vision des schlafenden Viṣṇu als Verklärung der philosophischen Schlafsehnsucht ausgemalt. Soweit darf man das Bild des Götterpaares und die „Philosophie“ des Dualismus ausdeuten, ohne den Geist des Indischen zu verletzen. Ruhe ist zugleich das Vornehme, aber Handeln, Arbeiten das Gemeine für den Hindu! Auch dieser Dualismus gehört also zum Problemkreis der doppelten Moral des Kastensystems. Dies war aber auch anscheinend das letzte indische philosophische Weltbild, das in seinen Grundzügen aus dem mythologischen Denken der Urgemeinde als seiner Voraussetzung herzuleiten ist.

Logik

Im Streit zwischen Mystikern, die nur ihren Trance-Erlebnissen glaubten, und Materialisten, die die sogenannte Seele leibhaftig sehen wollten, zwischen Jainas mit

<sup>24</sup> yoni: Śvet. Up. 1, 2, interpretiert von W. Liebenthal, Sāṃkhya, Stuttgart-Berlin 1934, 30f. Im Kommentar des Śaṅkara (ed. ASS Nr. 17, 1905) ist zur Stelle erwähnt, daß „einige“ yoni als prakṛti auffaßten. Das von P. M. Modi. Akṣara, Baroda 1932, 14 aus Mond. Up. herangezogene Material paßt aber nicht hierher.



ihrer toleranten Indifferentismus und Buddhisten, die in ihrer zwölfgliedrigen Kausalkette teilweise der mehr oder weniger verständlich assoziierenden Überlegung von „Ursachen“, teilweise mystischer Introspektion vertrauten, schlachtete das Sāṃkhya auf dem Gebiet der Logik wiederum Uddālaka mit dem Prinzip aus, daß es ein Unsichtbares gibt, sofern man es aus seinen sichtbaren Wirkungen erschließen kann, letztlich die „Urmaterie“. Aber es stellte daneben die Offenbarung als Quelle gewisser Erkenntnisse. Die wenigen erhaltenen Fragmente der ältesten Sāṃkhya-Logik gehören aber erst der folgenden Periode an.

Das Sāṃkhya wurde vermutlich schon in dieser Periode zur lehrhaften, scheinwissenschaftlichen Unterbauung des Yoga verwendet, und das wird für sein Entstehen wesentlich gewesen sein. Ein gewisser Yoga, von dessen Inhalt wir freilich noch nichts wissen, war schon in der Indus-Kultur des 3. Jahrtausends v. u. Z. üblich gewesen, sogar schon in der Urgemeinde in der Sitte des Schamanierens, aber die älteren Brahmanen hatten ihn totgeschwiegen, so daß er in der vedischen Literatur nur äußerst selten erwähnt wird<sup>40</sup>. Mit dem konservativen, dogmatischen, aristokratischen, selbstbeherrschten und diessetsfreudigen Ritualismus vertrug sich die exzentrische, vielleicht seit dem 3. Jahrtausend schon lebensfeindliche Trance mancher Vorianer nicht. Erst im voll entwickelten Klassenstaat griffen nach Yājñavalkya einige brahmanische Mystiker den Yoga als eine vermeintliche geistige Technik auf, um zu sogenannten überempirischen „Erkenntnissen“ zu gelangen<sup>41</sup>, d. h., um mit Leibesstarre und bewußtem Geistetraining Erlebnisse zu gewinnen, die der sogenannten bewußtlosen Wonne nahekamen, wie sie Yājñavalkya und seinesgleichen im Tiefschlaf zu ahnen behauptet hatten. Buddha aber hatte dann ganz systematisch bei verschiedenen Lehrern Yoga gelernt und seine besondere Yoga-Technik entwickelt, wie Mahāvīra die seine. Diese Besonderheit der vorarischen Schamanen, der vom Volk verehrten Wundermänner, drängte sich also in die arisch-brahmanische Herrenkaste hinein, was wiederum als eines der Elemente des indischen Klassenkampfes zu bewerten ist. Ohne Yogis ließ sich anderseits der radikale Quietismus der Brahmanen, Buddhisten usw. nicht lehren. Wenigstens eine kleine Gruppe von Männern mußte ihre Praxis der quietistischen Theorie entsprechen lassen. Und ohne Yoga gab es keine Möglichkeit, die Mystik, die doppelte Moral und die Seelenwanderung zu „beweisen“. Die unkontrollierbaren Visionen der Yogis konnte und durfte ja niemand bezweifeln, sie blieben in Indien für alle uns bekannten Zeiten von da an die letzte Zuflucht der Mystiker.

Die asketischen Fakir-Brahmanen unserer von wissenschaftlichem und pseudo-wissenschaftlichem Geist erfüllten Periode um 500–400 v. u. Z. fanden also (oder schufen sich) im Sāṃkhya mit seinem Dualismus und seiner kosmogonischen Psychologie das begriffliche Rüstzeug, mit dem sie ihre Adepten in die Technik des Yoga einführten. An sich hatte der Yoga keinen philosophischen Ehrgeiz und hat (auch später) von sich aus nur eine sehr primitive Psychologie ausgebaut<sup>42</sup>, u. a. eine besondere Lehre über die zur Trance notwendige Atem-Regulierung, ohne aber begreif-

<sup>40</sup> St. Konow und P. Tuxen, *Religions of India*, Copenhagen 1949, 84 nach Hauer, Vrātya, Glaserapp 1949, 218f.; Eliade 362ff. Der im RV genannte wüste Fakir unterscheidet sich stark vom späteren ruhesüchtigen Yogi und ähnelt eher einem Durvāsas (vgl. Krishna 236f.).

<sup>41</sup> Vgl. Upp. 293ff.

<sup>42</sup> Jacobi, H., Über das ursprüngliche Yogasystem, SBAW phil. hist. Klasse 1929, XXVI und 1930, XXII. Vgl. dazu Jacobi in ZII 8, 1931, 80ff. über das Alter des Yogafakirs.

licherweise damit an die materialistische alte Atem-Wind-Lehre anzuknüpfen. Im Streit der Klassen und der Philosophen brauchten aber auch die Yogis damals eine „Philosophie“.

Ihre eigene Trance-Theorie umfaßte nur einige wenige Begriffe wie die, daß es darauf ankommt, die sinnlichen und geistigen „Fluktionen“ der betreffenden materiellen Sinnes- und Denkgorgane zur Ruhe zu bringen, um sich der Erlösung schrittweise zu nähern. Buddha hatte vom „Brennen“ des Erlebens gesprochen. Die brahmanischen Yogis hatten aber den spontan-dialektischen Begriff der „Fluktion“<sup>42</sup>, d. h. einer innerlichen Bewegung der Materie der Denk- und Sinnesorgane, zu deren annähernder Verdeutlichung man den modernen Begriff der longitudinalen Welle heranziehen kann. Es gibt z. B. solche Fluktionen im feinstofflichen Sehorgan, das in reichlich unklarer Weise den im Menschenleib lokalisierten feinstofflichen Verstand mit dem Objekt in der Außenwelt verbindet. Das Sehorgan an sich ist all-erfüllend, d. h. ebenso unendlich groß wie die Materie, deren Umwandlung es ja (in der naiven Sāṃkhya-Kosmogonie) ist. In ihm gehen, wenn der Verstand die Aufmerksamkeit auf einen sichtbaren Gegenstand richtet, „Fluktionen“ vom Auge zum Gegenstand hin und tragen das Bildchen des Gegenstandes, gleichsam abfärbend, durchs Auge zum Verstand im Leibe hin. Andere Yoga-Lehrer meinten als psychologische „Forscher“ ebenso kindlich, die Sinne als Röhrchen auffassen zu sollen, durch die die Bilder der Dinge bereinkommen<sup>44</sup>.

Es handelt sich den Yoga-Lehrern ganz ähnlich wie den Buddhisten weiter darum, psychologisch zwischen dem Sinneserlebnis und den nachfolgenden gefühls- und verstandesbetonten Erlebnissen zu unterscheiden, um alle sinnlichen und geistigen Regungen dann der Reihe nach systematisch zu unterdrücken. Dafür nun war die Philosophie des Sāṃkhya die einzige damals bereitstehende „wissenschaftliche“ Lehre (oder war die historische Abhängigkeit umgekehrt oder wechselseitig?). Es kam ferner darauf an, die die Trance fördernden und hemmenden psychischen und somatischen Erscheinungen zu erkennen und zu behandeln, d. h., die Fluktionen, die ewige Unruhe der Materie und der feinstofflichen Erlebnisorgane zur Ruhe zu bringen, damit am Ende der Geist so ruhig rein und unberührt dastand, wie es das Sāṃkhya mit seinem Dualismus gemäß der Upanishad-Mystik lehrte. So ist also die Sāṃkhya-Philosophie mit ihrem Dualismus von den Yogis angenommen worden (oder vielleicht umgekehrt?), freilich bis auf den wichtigen Punkt, daß der brahmanische Yoga immer theistisch gewesen ist<sup>43</sup>, und zwar der klassische Yoga śivaitisch, während das Sāṃkhya, wenn es überhaupt theistisch war, wie z. B. in der „Bhagavadgītā“, dann anscheinend überwiegend viśṇuitisch. Diese Sektverhältnisse durchschauen wir leider noch nicht, so wichtig sie auch zweifellos für die gesellschaftliche Analyse wären.

Yogi in  
den alten  
Upanishaden

Einer der wenigen Upanishad-Mystiker, die man schon beinahe als Yogis bezeichnen kann (s. o.), trägt den mythologischen, śivaitischen Decknamen Sanatkumāra nach dem Sohne Śivas. Er schilderte im Schlußvers seines Textstückes den Seher, welchen Tod, Krankheit und Leid nicht sehen (ansehen, packen), der aber alles erlangt und alles einsieht. Bei reiner Speise wird sein Wesen rein, und wenn sein Wesen

<sup>42</sup> *vyrtti* von *vyrttate*, es geht vor sich. Hat man die Kreise um einen ins Wasser gefallenen Stein beobachtet?

<sup>43</sup> S. o. Materialisten in Kap. 10; vgl. NS Ann. 42; Strauss 246; ähnlich im Vedāntasāra.

<sup>44</sup> Jacobi a. a. O. 616 ff.



rein ist, ist seine Erinnerung fest<sup>46</sup>. Sanatkumāra führte seinen Schüler weit über die Worte, die Wissenschaften hinaus, denn „höher“ als die Worte ist die Rede, höher als die Rede ist das Denken (manas)<sup>47</sup>, noch höher ist der Entschluß (saṃkalpa)<sup>48</sup>, ist die Klugheit (cittam)<sup>49</sup>, ist das Sinnen (dhyānam)<sup>50</sup>, denn es sinnen gleichsam die Erde, der Luftraum und der Himmel, das Wasser, die Berge, Götter und Menschen. Wer unter den Menschen Größe erlangt, der wird durch Sinnen groß; die Kleinen aber sind die Streitenden, Verleumdenden, Schmähenden. Dem Sanatkumāra schwebte also als Ideal der über allem Streit der Weltmenschen und der Gelehrten schwebende Stille, Sinnende, in sich Versunkene, alles mystisch Schauende, also eine Art Yogi vor. Dabei sind alle seine oben verzeichneten Termini später in Sāṃkhya- und Yogatexten üblich.

Sanatkumāra führte seinen Schüler noch weiter: höher als Sinnen ist Erkennen (vijñānam), höher als dies aber ist Macht, denn ein einziger Mächtiger macht hunderte Wissende erzittern. Das klingt im indischen Despotismus recht zynisch. Aber er meinte mit dem Mächtigen den Starken, der (im Sinne des „Siegers“ des Jainismus oder des Heldentums, des vīrya des Yoga, s. u.) alles sieht, hört, bedenkt, erkennt und handelt und versteht.

Sanatkumāra knüpfte dann weiter an die drei Elemente Essen, Wasser und Glut des Uddālaka an und stellte Speise höher als die Macht (denn der Fastende verliert Stärke, Erinnerung usw., übernahm er von Uddālaka), Wasser stellte er höher als die Speise und Glut höher als das Wasser, weiter den Raum (nicht etwa das Seiende des Uddālaka) höher als die Glut. Danach führte er seine Reihe von Begriffen wieder idealistisch weiter über das Erinnern (smara), die Hoffnung, den Atem (prāṇa), die Wahrheit, das Erkennen, das Denken, den Glauben (śraddhā) usw. bis zur Wonne (? bhūmān). Daß er überhaupt eine solche Reihe psychologischer Begriffe aufstellte, stellt ihn in die Nähe der Sāṃkhya-Yoga-Philosophen (natürlich auch der Buddhisten mit ihrer 12er-Reihe). So wird im Yoga als eine Reihe: Glaube (śraddhā), sittliche Tatkraft (vīrya), Gedächtnis (smṛti), Meditation und Erkenntnis aufgestellt<sup>51</sup>, wobei jedes Glied der Reihe das folgende bedingt und alle Begriffe bei Sanatkumāra vorkommen. Er verwendete als einziger Denker der alten Upanishaden den Ausdruck Ichbewußtsein (ahamkāra), der im Sāṃkhya und Yoga wichtig wurde<sup>52</sup>. Er priet den Atem<sup>53</sup>, wobei er an die Atem-Wind-Lehrer anknüpfte und uns zugleich auf die wichtige Rolle des Atems und der Atemregulierung im Yoga hinweist.

Zur Askese des Yoga gehörte aber auch Beschränkung des Essens. Fasten und Auswahl gewisser Speisen erleichtern die Ekstase. Dementprechend verwies Sanatkumāra auf die „Reinheit“ des Essens als Vorbedingung der „Reinheit“ des Wesens. Yoga-Trance war ja im Kern ein Schamanieren; das wird oft genug durch Narkotika, also materielle Mittel, erzeugt. Wenn daher die Yogis ihre Trance üben, lehren und

<sup>46</sup> YS II, 41; Ch. Up. VII, 26, 2: derselbe Begriff sarvasuddhi.

<sup>47</sup> Jacobi a. a. O. 587.

<sup>48</sup> manas ist saṃkalpakam: SK 27.

<sup>49</sup> Jacobi a. a. O. 587.

<sup>50</sup> Ebd. 601; Ch. Up. VII, 6.

<sup>51</sup> YS I, 20, übersetzt: Jacobi a. a. O. 607.

<sup>52</sup> Ch. Up. VII, 25; Jacobi a. a. O. 595; 613 Anm. 3: im Yoga als Egoismus ein kleia (Flecken) des Drakens, im Sāṃkhya als Ichwahn (abhimāna) eine Umwandlung der „Urmaterie“.

<sup>53</sup> prāṇa: Ch. Up. VII, 15; Jacobi a. a. O. 601: Atemregulierung.

„wissenschaftlich“ darstellen wollten, wie es in dieser Periode brahmanischer Wissenschaftlichkeit üblich und notwendig war, kamen sie um Entlehnung und Mißbrauch gewisser Elemente des Materialismus nicht herum. Sie mißbrauchten materialistische Lehren von der Gebundenheit des Denkens an Stoff (Essen) zur Lehre der Weltflucht.

Sie waren zugleich fromme Verehrer Śivas. Sie konnten jenes Bild des Śiva in Leichenstarre mit der tanzenden Göttin auf sich anwenden: Sie empfanden im Yoga ihre Seele als abgestorben gegenüber allen Eindrücken der Welt und zugleich als feste, ruhende Basis für die rastlose und erschreckend leidvoll rasende Materie mit ihren verführerischen Genüssen. Ihr Yoga war ja, ganz analog dem buddhistischen, eine raffinierte Weiterbildung und Umkehrung des urgemeinschaftlichen Schamanismus. Der alte Schamane hatte seinen Leib als starr, seine Seele als ungemein lebendig und aktiv empfunden. Aber schon bei so frühen Mystikern der Sklavenhaltergesellschaft wie Sanat Kumāra gilt der Geist, der Sinnende gerade wegen seiner vornehmen Ruhe als der wonnevolle und starke, der allem wilden Weltgetriebe überlegen ist.

Man kann es also vielleicht so darstellen, daß der alte Schamanismus, als sich der Klassenstaat entwickelte, unter dem Einfluß der Mystik der Upanishaden zum Yoga umgewandelt wurde, um die doppelte Moral der ruhigen und der arbeitenden Stände zu begründen. Dabei führte man aus der Mystik die Vorstellung der reinen, geistigen, ruhenden Seele weiter, aus alter Religion des 3. Jahrtausends den Śivaismus, aus der Atem-Wind-Lehre die Betonung der Wichtigkeit des Atems (für die Atem-Regulierung) und aus Materialismus die Grundlage der Lehre der asketischen Diät. Dieser alte Sanat Kumāra aber hat bei der Verherrlichung des Atems schon dualistisch (ähnlich wie gewisse Gewaltideologen, s. o.) bemerkt, daß man einen atemlosen Leib, und sei es der von Vater und Mutter, getrost mit dem Speiß durchstoßen darf, ohne deswegen Vaternörder gescholten zu werden. Es scheint also, als sei der Dualismus des Yoga sehr alt, wenigstens in keimhaften Ansätzen bei Schamanen und Sanat Kumāra. Dann könnte er aber der Vorläufer des Dualismus des Sāṃkhya gewesen sein, das sich um 500–400 v. u. Z. etwa vielleicht vom Yoga trennte, um mit demagogischer Scheinwissenschaftlichkeit den śivaistischen Theismus des Yoga abzulegen und neben die Trance-Mystik eine „wissenschaftlichere“ Naturphilosophie zu setzen.

Sāṃkhya und Yoga sind von da an als zwei Brudersysteme weiter überliefert worden, wobei das Sāṃkhya durch verstandesgemäßes, philosophisches „Erkennen“, der Yoga aber durch Trance-Erlebnisse zur Erlösung von der Kette der Wiedergeburt zu führen versprach. Wie Buddhisten und Jainas ihre Mönche, so brauchten die Brahmanen die Lehrer des Sāṃkhya und ihre Hintermänner, ihre Yogis, die dem Volk ein quietistisch-entsagendes Leben vorlebten und zeigten, daß der ideale Mensch sich von keinem Leid und keiner Ausbeutung irgendwie in seiner Seelenruhe stören läßt.

Sarvāstivāda

Es ist möglich, daß eine Schule der Buddhisten schon in dieser Zeit unter Sāṃkhya-Einfluß stand. Die alten Buddhisten hatten mit urtümlicher Dialektik gelehrt, daß es kein Sein, nur ein Werden gibt, d. h. keine dauernden Dinge und Erlebnisse. Die Buddhisten haben (vielleicht schon von dieser Zeit an) statt „nichtdauernd“ sogar „momentan“ gesagt. Jene buddhistische Schule aber, die der Sarvāstivādins<sup>24</sup>, lehrte damals, daß diese Lehre der Dauerlosigkeit, an die jeder Buddhist dogmatisch ge-

<sup>24</sup> Stcherbatskoi, Th., *The Central Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927, 27; Jacobi a. a. O. 619 ff.



bunden war und ist, ergänzt werden muß durch die „tiefere Einsicht“, daß die dauerlosen Phänomene in Wirklichkeit nur momentane Erscheinungen dauernd daseiender Potenzen sind. Es gibt kein absolutes Werden, sondern nur ein momentanes In-die-Erscheinung-Treten von an sich schon Daseiendem. Diese Vorstellung entnahmen sie wohl dem Sāṃkhya und lehrten also, daß es jedes Phänomen materieller und spiritueller Art (z. B. die momentane Erscheinung des Tisches oder des Seh-Aktes) als ewig latent Seiendes gibt, daß es aber empirisch nur einen Augenblick lang in die Erscheinung tritt. Die priesterlich-pessimistische Sehnsucht nach Dauer, Ruhe und Ewigkeit mußten eben auch einige Buddhisten predigen. Im allgemeinen ging in dieser Weise der vielfältige Strom der buddhistischen Philosophie mehr als 1000 Jahre lang neben dem brahmanischen, jainistischen und materialistischen einher, aber in welchem zeitlichen Verhältnis die einzelnen Wellen der Ströme zueinander standen und welchen Klassenbeziehungen sie ihr Dasein verdanken, können wir mangels alter Texte noch nicht ausmachen.

#### 41. Materialismus contra Yoga und Sāṃkhya bei Kauṭalya (300 v. u. Z.)

Um 300 v. u. Z. läßt sich die Lage der indischen Philosophie einigermaßen deutlich beschreiben. Damals bildete sich, wie um 500 v. u. Z. in der philosophisch bewegten Zeit Buddhas, wieder ein Großstaat von Magadha, diesmal aber von viel größerer Ausdehnung, so daß er fast ganz Indien umfaßte. Und er war, wenn wir es auch im einzelnen noch nicht genau schildern können, ein viel durchdachter organisierter und auf einer viel entwickelteren Basis errichteter Staat. Er zerbrach schnell wie alle alten Staatesgebilde, schon um 250 v. u. Z. unter Aśoka, dem Buddhisten auf dem Thron. Sein Werden und Vergehen hängt mit gesellschaftlichen Problemen zusammen und regte ein paar Generationen zum Philosophieren an.

326 v. u. Z. war Indien durch den Alexanderzug mit Griechenland in Verbindung gebracht worden, so daß in den folgenden Zeiten die Seleukiden ein wenig auf den Nordwesten Indiens einwirkten, anderseits Griechen, wie die Alexanderhistoriker und Megasthenes, in ihrer Heimat über Indien berichteten, weniger freilich über die Lehrgebäude der Philosophien als über die gesellschaftlichen Einrichtungen, über den Gegensatz von Despotenstaaten und freien Stämmen, über die Fakire, die Gymnosophisten, und über die Frage, ob es in Indien wirklich keine Sklaven gab, wenigstens keine im juristischen Sinne der damaligen Griechen<sup>1</sup>.

Drei Wege lehrten die brahmanischen Philosophen dieser Periode um 300 v. u. Z.: den sāmkyischen der Kastenpflichtbefreiung, den asketischen des Yoga und den materialistischen Weg des sogenannten Lokāyata. Diese drei Wege stellte Kauṭalya, der bedeutende Staatslehrer und Begründer des damaligen indischen Großreiches Magadha zur Zeit des Todes Alexanders von Makedonien, ohne sie freilich im einzelnen zu beschreiben oder zu kennzeichnen, bloß mit ihren Namen am Anfang seines Werkes über die Staatslehre als die philosophischen Wegweiser<sup>2</sup> zusammen,

<sup>1</sup> Breloer, H., Kauṭalyastudien II, 1928, 12 ff.

<sup>2</sup> Glasenapp 1949, 139, nennt diese drei Systeme bei Kauṭalya Arbeitsmethoden oder 203: Forschungsmethoden. Zu meiner Deutung vgl. meinen Aufsatz in Festschrift Jacobi, Bonn 1926, 346 ff., anerkannt von Winternitz, Indologica Pragensia I, 1929, 2 f.; vgl. Ruben in ZII VIII, 219. Vgl. Kane (s. o. Kap. 2 A. 57) I, 100; III, 46 ff.

die bei Schwierigkeiten im Leben mit ihren Argumenten den Weg des Handelns weisen<sup>8</sup>.

Sāmkhya, Yoga und Lokāyata dieser Zeit aber sehen wir in der „Bhagavadgītā“ am Werk, jenem Moralktraktat im Epos „Mahābhārata“, der eben dieser Zeit des Kauṭalya angehören wird, weil er, und nur er, dieser Definition des Kauṭalya entspricht<sup>9</sup>, insofern die spätere brahmanische Philosophie (zumindest die idealistische) alles andere als ein Wegweiser zum Handeln ist!<sup>10</sup> Das ist besonders deutlich beim Yoga, der in der späteren Form dem Staatslenker kein Wegweiser sein konnte; anders der Yoga der „Bhagavadgītā“.

In Indien hatte sich inzwischen die Stadt mit ihrem städtischen Handwerk und Handel ausgebildet und verlangte mehr denn je zuvor nach großräumiger Wirtschaft und Politik. Unter den vielen kleinen Despotentümern bestand schon lange ein Wettlauf; die Fürsten bemühten sich – wie Kauṭalyas Lehre zeigt –, die Wirtschaft ihres Landes auf allen Gebieten zu steigern, um die Nachbarländer zu überflügeln und zu erobern. Die Despoten verwendeten ihre Naturaleinkünfte aus Landwirtschaft, Forsten und Bergwerken, um königliche Werkstätten für ihre Speicher und Arsenalen, aber auch für staatlichen Handel arbeiten zu lassen. Sie bauten eine königliche Großwirtschaft mit gesteigerter Ausbeutung und durchdachtem Beamtenapparat auf, einen großräumigen Despotismus, der einen Höhepunkt des alten Indiens darstellte und zugleich die Grundlage für die Anschauungen Kauṭalyas bildete.

Kauṭalyas  
Zynismus

Damit wuchs das an sich schon ältere Bedürfnis nach einer Philosophie des aktiven Handelns und nach Wissenschaften verschiedenster Art. Beamte der Verwaltung brauchten jetzt Sachkenntnisse auf allen ökonomischen Gebieten, Landwirtschaft, Bergwerkskunde, Metallverarbeitung, Holz-, Leder-, Baumwollverarbeitung, aber auch Pferde- und Elefantenkunde sowie Geographie. Dieser Unterricht erfolgte nur mündlich von Lehrer zu Schüler und ist uns deshalb nur mit Mühe rekonstruierbar. Nur über Staatswissenschaft mit Verwaltungskunst, Organisation von Behörden,

<sup>8</sup> Vgl. Bhāradvāja in Mbh. XII, 140, 57, über Konflikte zwischen dharma, artha und kāma.

<sup>9</sup> Von archäologischer Seite (H. Goetz, The earliest representations of the myth cycle of Krishna Govinda, Journ. Oriental Institute, Univ. Baroda, I, 1, 1951, 51ff.) ist mit großer Geltsamkeit Krishnas Mythologie erst den Jahrhunderten nach dem Jahre 0 zugewiesen worden. Dazu paßt anscheinend, daß Vishnu- und Bhāgavatapurāṇa erst dem 3. und 6. Jh. u. Z. angehören, und daß die Tradition des Bhag. Pur. Krishna mit den Ahirs verbindet. Aber die Ahir sind für Indien schon Jahrhunderte vorher bezeugt. Älter als die Krishna-geschichte im Vi. Pur. ist die im Brahmapurāṇa, und noch älter ist der Kern im Harivamśa (vgl. Ruben, IAOS 61, 1942, 115ff.). Wenn ältere archäologische Dokumente für Krishna fehlen, so fehlen auch solche für Rāma und Bhīmasena (vgl. Eis. Abb. 60), haben wir doch fast nur buddhistische ältere Plastik samt Nāgas und Yakṣas. Wenn Beziehungen zur jugendliche Christi nachgewiesen sind, so als Interpolationen im Vi. Pur. (Krishna 69). Wenn vielmehr die Krishnabiographie der des Kyros ähnelt, so dürfte das auf perische Beeinflussung im 6. Jh. v. u. Z. hinweisen (Upp. 286). Und wenn man zugibt, daß es sich bei Krishna um vorarische Mythologie handeln kann (Goetz 51), die die Ahir um Mathura herum bereits voranden (ebd. 53), besonders um einen Kult des Govardhanaberges, jenes merkwürdigen Naturphänomens (Abb. Krishna Tf. III), so ist dem zuzustimmen (s. Vorar. Lit. 42f.) und der auffälligen Übereinstimmung zwischen Kauṭalya und der Bh. G. entscheidendes Gewicht beizulegen, die zeigt, daß der Kern des Mbh. und des Hv. gerade in jene Periode des 3. Jh. v. u. Z. gehören. S. u. über Aloka und den Frieden im Mbh. XII bis XIII in Kap. 15.

<sup>10</sup> Allenfalls Mīm. Sū.: s. u. über die Moral des Vaiśeṣikasūtra- Kap. 19.



Schreibstuben, Rechtswissenschaft usw., die jetzt in ganz anderem Maße betrieben wurden als in den älteren Kleinstaaten zu Buddhas Zeit, liegt uns in dem Buch des Kauṭalya über den Staat ein Dokument ersten Ranges vor. Hier spricht ein aktiver Wesir eines orientalischen Despoten, nicht ein Historiker, nicht ein Moralist, sondern ein Staatslenker, den sein Zynismus treibt, die schlimmsten Seiten des Despotismus schonungslos darzulegen, die notwendig waren, um der großen Aufgabe der Entwicklung der indischen Gesellschaft gerecht zu werden.

Was die Massen glauben oder dachten, war Kauṭalya, solange sie nicht rebellierten, in vieler Hinsicht ziemlich gleichgültig. Er fühlte sich stark genug, die Ketzer, Buddhisten und Jainisten nur ganz selten zu erwähnen. Sein König läßt seine Untertanen in primitivem Aberglauben, läßt Tempel erbauen, schwindelt in ihnen Unterredungen mit Göttern vor, verbietet aber Gauklern, die Bauern von der Arbeit abzuhalten. Indessen, was das Volk seinem König gegenüber empfindet, das erkannte dieser kluge Staatsmann als grundlegend wichtig. Er stellte die scharf zugespitzte Frage: Soll der König eher einen König angreifen, der stark ist, aber schlecht regiert, oder einen schwachen, der gut regiert? Und er entschied: den ersten von ihnen, denn ihn unterstützt sein Volk nicht, verjagt ihn oder liebt seinen Feind. Er fügte dem Abschnitt neun Verse an: Durch schlechtes Regieren, nämlich durch Einziehen nicht gehöriger Abgaben, Nicht-schützen vor Dieben, aber eigenes Ausplündern; Zu-Fall-Bringen der Arbeiten und Schlechtmachen der guten Seiten der Handlungen usw., durch Nachlässigkeit und Trägheit des Königs und durch Vernichten der Ruhe und Sicherheit geht das Volk zurück (d. h. verarmt?), wird gierig und lieblos, d. h., das heruntergekommene Volk wird gierig, das gierige Volk verliert die Liebe (zu seinem Herrn), geht zu seinem Feind über oder tötet ihn (gar) selber<sup>9</sup>.

Kauṭalya war sich also der Tatsache bewußt, daß das Volk für das Gelingen der Politik wichtig ist und daß im Kriege der gefährliche Augenblick kommt, wo die Unzufriedenen, Ausgebeuteten sich erheben. Die Schuld suchte er aber als treuer Anhänger des Despotismus nicht in diesem System, sondern in schlechter Anwendung des Systems oder an anderer Stelle im Despoten selber, darin in Übereinstimmung mit den Schilderungen von Volksaufständen bei den alten Ritualisten, bei Buddhisten (s. o.) und brahmanischen Epikern (s. u.). Er schilderte einmal die notwendigen Eigenschaften des Fürsten: Er soll adlig, rechtlich, worthaltend, dankbar usw., unternehmend, selbstbeherrscht usw. sein. Aber, fügte er in einem Vers hinzu, ein Fürst mit schlechter Natur, der nicht innerlich groß ist, wird, auch wenn er die ganze Erde beherrscht, von seinen Untertanen erschlagen oder gelangt in die Gewalt seiner Feinde<sup>10</sup>.

Noch an einer dritten Stelle sprach Kauṭalya von einem Aufstand, der den König das Leben kostet: Wenn er keinen Schatz hat, geht sein Heer zum Feind über oder tötet seinen Herrn<sup>11</sup>. Kauṭalya bestätigt also, daß der indische Despotismus selbst auf diesem Höhepunkt beinahe ein Koloß auf tönernen Füßen zu nennen war, immer wieder geschwächt durch Unzufriedene<sup>12</sup> (und Unzufriedene mußte er notwendig erzeugen!), die Land, Stadt und Heer aufwiegeln<sup>13</sup>. Und genauso, wie er als

<sup>9</sup> Kauṭ. 108–110, 27–40.

<sup>10</sup> Ebd. 96, 3; 17.

<sup>11</sup> Ebd. 127, 48f.

<sup>12</sup> Nāgarasthānam kupitam: 89, 23; janapadakopa: 9, 20; abhyantarakopa: 127, 63; praktikopa: 111, 14.

<sup>13</sup> Durgarāsthraṇḍakopaka: 86, 17.

Monarchist, aufgewachsen in alter magischer Tradition, den Fürsten als verantwortlich für Wohl und Wehe des Volkes, für Dürre und Epidemien betrachtete, so sah er in den Rädelsführern die zu beseitigende Ursache der Aufstände: Ohne sie ist das Volk gut auszubeuten<sup>11</sup>, und unter ihnen muß man durch Bestechung Uneinigkeit stiften, wenn man ihrer Herr werden will<sup>12</sup>. — Der Despot, der sich gegen das Volk behaupten will, muß ein skrupelloser, schlauer Gewaltmensch sein.

Kauṭalya hat aber als Lehrer der Politik nicht philosophisch von Atomen, von Seele, Gott, Jenseits usw. gehandelt. Er lebte der Tradition nach, ehe er Wesir wurde, zwar als brahmanischer Ritualist, aber er vertrat als Politiker das Recht und sogar die Pflicht der Fürsten zu skrupelloser Anwendung von List und Gewalt auf jedem Gebiet der Politik<sup>13</sup>.

Mit schonungsloser, gehässiger Offenheit hat der indische Despoten-Minister eingestanden, daß es sich ihnen im Staat um die Lenkung bössartiger, wankelmütiger und mißtrauischer Untertanen handelt und der Fürst sich nur, wenn er ohne moralische Skrupel regiert, behaupten kann. Nicht Ehrlichkeit sei die Tugend des Fürsten, sondern Mißtrauen. Dagegen mache der Politiker seine Gegner vertrauen, um sie um so leichter zu übervorteilen. Manchmal freilich muß der Fürst auch wieder sein Wort halten, sonst verliert er zu sehr den Schein der Ehrlichkeit<sup>14</sup>. (Für das verwickelte Leben reicht eben eine einseitige Maxime nicht aus, sondern es erfordert mit seinen Widersprüchen richtig angepaßtes Handeln.)

In Indien ist Fatalismus als eine Form des Quietismus geradezu ein Grundelement des Idealismus<sup>15</sup>, aber Pochen auf Aktivität gilt als materialistisch-unfromm. Kauṭalya erkannte die Macht des Schicksals teilweise an und ließ Zauberer sich mit den „Schicksalsplagen“ wie Heuschrecken (die man erst heute langsam wissenschaftlich zu bekämpfen lernt)<sup>16</sup>, Epidemien usw. beschäftigen. Aber daneben rief er zu aktiven Abwehrmaßnahmen gegen Feuersbrünste, Überschwemmungen usw. (wie lange ist es her, daß europäische Kirchen mit Blitzableitern gesichert werden, ohne daß das als Sünde gegen Gottes Gnade gilt?), und er räumte dem Schicksal in seiner Realpolitik keinen Platz ein. Sein Gegner freilich sollte fatalistisch sein, dann ist er um so leichter zu stürzen.

Kauṭalya selber hat anscheinend an die brahmanische Götterlehre nicht ernsthaft geglaubt, hat aber gelehrt, der Despot solle dem Volk gegenüber an der Religion festhalten. So verwahrt sich Kauṭalya<sup>17</sup> ausdrücklich gegen die anonymen Materialisten unter seinen Mitpolitikern, die auf einen Schwur rein gar nichts geben wollten; nein, ein Schwur bindet auf Erden und im Jenseits, sagte er, nur ist fraglich, ob Kauṭalya für sich selber an ein Jenseits geglaubt hat. Er<sup>18</sup> ließ seinen Fürsten Tempel bauen, religiöse Feste abhalten und die üblichen brahmanischen Riten vollziehen, ließ aber auch Orakel fälschen und bei jenen religiösen Festen dem Volk das Geld aus der Tasche ziehen (Tempel sind in Indien ja sehr gewinnbringende Geldanlagen

<sup>11</sup> 108–110, 49f.

<sup>12</sup> 143–146, 77.

<sup>13</sup> Ruben in AO XIII, 1934/35, 177f., ausführlich über das Folgende.

<sup>14</sup> Kauṭalya 122, 3ff.

<sup>15</sup> Das. 27ff.; s. o. Pratardana und Goṣāla.

<sup>16</sup> India Record II, 1950, 40 und IV, 1952, 25.

<sup>17</sup> Ruben s. a. O. 185.

<sup>18</sup> Vgl. J. M. Somasundaram, The Great Temple at Tanjore, Madras 1935.



und politische Machtzentren)<sup>18</sup>, und er lehrte, Asketen als Spione zu verwenden. Er riet seinem Fürsten<sup>19</sup>, sich öffentlich vor der Schlacht orthodox zu kasteien, aber in der Schlacht selber dann ein Double kämpfen zu lassen und zugleich betrügerisch Allwissenheit über den günstigen Ausgang der Schlacht durch geschauspielerte Aussprache mit den Göttern zu heucheln. Er und sein Despot waren also selber unffromm, lehrten aber Religion als Opium für seine außenpolitischen Gegner und das eigene Volk. Diese Haltung ist eine der vielen Seiten der doppelten Moral der indischen Klassengesellschaft.

Kauṭalya hat sein Buch mit einer Verbeugung vor Brhaspati und Śukra eröffnet<sup>20</sup>. Sonst pflegen indische Autoren an die Spitze ihrer Werke ein Gebet zu stellen. Brhaspati und Śukra aber waren in der brahmanischen Tradition die mythologischen Urheber des Materialismus. Die Materialisten hießen nach ihnen Bārhaspatyas oder Auśānasas, denn Śukra trug auch den Namen Uśānas. Wir haben von keinem von ihnen originale Texte erhalten, und was ihnen im „Mahābhārata“ an Lehren zugeschrieben wird, ähnelt meist weitgehend den Lehren Kauṭalyas und entspricht den Notwendigkeiten des Despotismus, ohne aber einen klaren Materialismus zu zeigen, brauchten doch die Staatslehrer sich auf die Frage der Wirklichkeit und Erkennbarkeit der Welt nicht einzulassen. Die Bārhaspatyas vertraten die Lehre der rastlosen Aktivität und Skrupellosigkeit in der Wahl der politischen Mittel der Despoten, die doch die orthodoxen Brahmanen dem Volk als Sünde gegen die quietistische Moral hinstellten. Diese doppelte Moral bedeutet also an sich noch keinen Materialismus dieser Bārhaspatyas.

Kauṭalyas  
Materialismus

In der späten Darstellung des Materialismus durch Mādhava<sup>21</sup> aber wird von den Anhängern des Brhaspati u. a. gesagt, daß sie im Gegensatz zu den Orthodoxen nicht Recht und Erlösung, sondern nur Gewinn und Genuß, die durch die beiden Wissenschaften der Staats- und der Liebeslehre zu gewinnen sind, anerkennen. Das paßt einigermaßen dazu, daß Kauṭalya von den Bārhaspatyas sagt, daß sie von den vier Lehren nur Ökonomie und Staatslehre anerkennen, da die Philosophie in der Religion eingeschlossen, die Religion aber eine Verhüllung (der Wahrheit) für den Kenner des Weltlaufs sei<sup>22</sup>. (Eine Liebeswissenschaft gab es in Kauṭalyas Zeit eben noch nicht!) Dieser Zug kennzeichnet die Bārhaspatyas also mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als materialistische Staatslehrer.

Kauṭalya hat sich mit seinen ersten Worten zu dieser Schule des Brhaspati bekannt. Aber er hat nicht alle ihre Anschauungen geteilt. Er hat z. B. ausdrücklich darauf bestanden, daß Philosophie und Religion neben Ökonomie und Staatslehre anzuerkennen seien. In bezug auf die Philosophie hat er den Materialismus als dritte Richtung neben Sāṃkhya und Yoga gestellt (s. o.). In bezug auf die Religion hat er anschließend dargelegt, daß sie nützlich sei, insofern sie die Rechte und Pflichten (den dharma) der vier Kasten und der vier Lebensstadien festlegt<sup>23</sup>, z. B. dem Kṣatriya das Schwert anvertraut, den Śūdra aber zum Diener macht und alle (auch den Kṣatriya?) anhält, kein Wesen zu verletzen, sondern Geduld zu haben usw. Kurz: Kauṭalya brauchte die Religion für das Volk und die Erhaltung der alten Ordnung

<sup>18</sup> Ruben a. a. O. 163.

<sup>19</sup> Ebd. 202ff.

<sup>20</sup> Kauṭalya S. I ed. Jolly.

<sup>21</sup> SDS I, 19f.

<sup>22</sup> Kauṭalya I, 1, 4f. Vgl. Kane (s. o. Kap. I A, 57) III, 48.

<sup>23</sup> Ruben a. a. O. 163.

der Sklavenhalter<sup>25</sup>. Deswegen wich er in diesem Punkt von den Bārhaspatyas ab, zu denen er sich an sich bekannte. Wo er sie sonst in seinem Werk mit abweichenden Ansichten zitierte, handelt es sich um keine Fragen der Philosophie.

Kauṭalya aber scheute sich nicht, zu sagen, daß ihm Gewinn wichtiger sei als Orthodoxie der Kastenmoral, denn ohne Gewinn erlangt zu haben, kann man weder Genuß noch Kastenrecht erlangen<sup>26</sup>.

Ebenso wie Rücksicht aufs Schicksal und Rechtllichkeit, so ist für Kauṭalya auch Astrologie ein Hindernis für den Politiker; ihm ist der Erfolg selber das für den Erfolg günstige Sternbild; was tun schon die Sterne?<sup>27</sup> Auffallend ähnlich aufklärerisch und antiorthodox, antibrahmanisch drückte sich damals ein Buddhist aus<sup>28</sup>. Beide Quellen spiegeln vermutlich materialistische Volksweisheit wider. Während also die Astrologie eben damals von den Chaldäern zu den Griechen gelangte und von den Stoikern verherrlicht wurde, war sie nach Indien schon sehr viel früher gekommen<sup>29</sup>, lebt dort bis heute, aber wurde von verschiedenen Aufklärern gerade damals durchschaut und angeprangert.

Zu diesen Problemen gehört, daß damals, wie überall in der Klassengesellschaft, so auch in Indien, materialistische Lebensfreude gegen idealistische Entsagung stand. Einige, wie der mythische Brahmane Bhāradvāja, einer der von Kauṭalya mehrfach neben Bārhaspatyas usw. zitierten (aber vielleicht nur fingierten) Vorläufer, lehrten, dem Despoten stehe Liebe (und leidenschaftliche Vorliebe) ebenso zu wie Zorn; das eine mache ihn liebenswert, das andere gefürchtet. Kauṭalya aber lehrte einen praktischeren Weg<sup>30</sup>. Gewiß soll der König nicht ohne Lust leben, aber er soll zugleich seine Sinne zügeln, nicht etwa aus moralischen, asketischen Bedenken, sondern um in seinem eigenen Interesse die kühle Klugheit der Staatslenkung nicht zu gefährden.

Jener Bhāradvāja war ferner für einseitige Strenge<sup>31</sup>. Kauṭalya aber war zwar gewiß nicht für schwächliche Milde und Humanität, aber doch wieder für eine vielseitige, undogmatische Haltung, die den Erfordernissen der jeweiligen Lage gerecht wird. Machiavelli hat in seinem Kapitel über Grausamkeit und Gnade ganz ähnlich geurteilt; Der Fürst soll wohl gefürchtet, aber nicht gehaßt sein usw.

Es ist also nicht einfach, aus dem umfangreichen und inhaltreichen Staatslehrbuch des Kauṭalya seine dem Materialismus freundliche Weltanschauung klar herauszuholen. Es handelt sich ja um keine Bekenntnisschrift eines Philosophen, sondern um ein Buch im Dienste des Despotismus, eines der eindrucksvollsten Dokumente der altindischen Sklavenhalter.

Materialismus  
im Epos

Aber Materialismus war damals in Wirklichkeit sicher viel weiter verbreitet, als es die Literatur der Idealisten im allgemeinen zeigt. Selbst im vishnuitischen Volksepos „Rāmāyana“ trägt der Minister Jābālī (auch Kauṭalya war ein Minister!) dem

<sup>25</sup> Kauṭalya 3, 2, 10f.; Ruben a. a. O. 182. Vgl. Kane (s. u. Kap. 2 A. 57) II, 1, 8f.

<sup>26</sup> Kauṭalya 146, 95.

<sup>27</sup> Ebd. 142, 37.

<sup>28</sup> Jātaka 49. Vers. Die Geschichte selber ist freilich nur gegen die absichtlich falsche Wahrung eines schlechten (jiniistischen) Asketen gerichtet. Das zeigt die Gesinnungslosigkeit dieser buddhistischen „Aufklärung“.

<sup>29</sup> Nakshatra in Brāhmasphuṭa: Thibaut a. a. O. 12. Die Stadplanlagen der Induskultur sind bereits astrologisch ausgerichtet; Ruben im Archiv Orientaln 1952.

<sup>30</sup> Ruben in AO a. a. O. 188ff.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 190ff. Aber in Mbh. XII, 140, 65, steht Bhāradvāja auf Kauṭalyas Standpunkt. Ähnlich ebd. 103, 34.



Helden und Prinzen Rāma an entscheidender Stelle den sachlich durchaus berechtigten Rat vor, einem ungerechten Befehl seines Vaters, des Königs, nicht zu folgen. Der greise Vater hatte sich nämlich durch seine jüngste Frau hinreißen lassen, den erbberechtigten Rāma zugunsten des Sohnes der Favoritin zu verbannen. Der Brahmane Jābālī argumentierte bei dieser Gelegenheit antibrahmanisch und materialistisch: Es gibt keine wahre Beziehung zwischen Sohn und Vater oder Mutter, Gut und Haus (das hatte schon der Materialist Ajita zur Zeit Buddhas gelehrt, und so ähnlich predigten manchmal mit anderer Absicht, um Jünglinge von ihren Familien fortzulocken, buddhistische Asketen, obgleich sie die Laien zugleich anhielten, ihre Eltern pietätvoll zu ehren); mit dem Tode sei alles aus, die rituellen Totenspenden würden doch nur von Priestern gegessen, der Tote brauche sie nicht mehr. Schläve Priester hätten freilich Spenden vorgeschrieben, aber Rāma als kluger Mann solle sich gemäß der Meinung der Materialisten nur an das Sichtbare halten, nicht an das Übersinnliche<sup>82</sup>.

Rāmas und des Königs Hofpriester sogar, der mythologische Brahmane Vasiṣṭha, ein berühmtes Idealbild frommer Weisheit, verteidigte diesmal den Materialisten Jābālī: er habe in guter Absicht geredet (was zweifellos richtig war, denn das Volk wollte mit Recht Rāma zum König, und sogar der Vater bereute schon seinen übereilten Befehl), aber Rāma folgte dem vernünftigen Rat dieses materialistischen Ministers aus verbohrtem idealistischem Sohnesgehorsam nicht, weswegen der Epiker ihn pries, entfernte ihn freilich auch nicht aus seinem Amt, und auch der König behielt ihn als Ratgeber.

Rāmas göttlicher Bruder, der Held Lakṣhmaṇa, hat später<sup>83</sup>, als Rāma im Unglück war, ihm einmal eine Klagerede gehalten, die von unfrohen Anklagen des Schicksals strotzt. Man kann, sagte er, Dinge wie Bäume und Tiere sehen, aber kein Recht (welch primitiver, übertriebener Sensualismus!), also gibt es kein Recht. Macht geht vor Recht. Damit, daß Rāma den Thron aufgab (wogegen Jābālī gesprochen hatte!), hat er die Wurzel seines Rechts abgeschlagen, denn am Geld hängt alles. Wer Geld hat, hat Freunde, hat Verwandte, der ist ein Mann, der ist ein Weiser. Lust, Stolz, Zorn, Ruhe und Selbstbeherrschung, alle diese Charaktereigenschaften stammen vom Geld! (Wer reich ist, kann in Ruhe leben! Wie naiv und richtig – freilich zugleich falsch!) Dies sind einige Blüten aus Lakṣhmaṇas Anthologie zynischer Weisheitsprüche, die von niemandem im Epos zurückgewiesen oder widerlegt werden; es heißt da vielmehr, diese Rede habe Gehalt und Argumente gehabt, und damit ist auch der Sensualismus, den Lakṣhmaṇa Materialisten entnommen haben dürfte, gelobt. Freilich: Im Laufe der Handlung stellt es der Epiker später so dar, daß das Recht triumphiert und Rāma sein Recht wird; aber der arme Mensch darf in seinem Elend ruhig einmal so scharf das Schicksal anklagen, suggeriert der Epiker dem Hörer, das Schicksal selber wird ihn zur Einsicht bringen. – Ganz ähnlich bricht im anderen Epos, im „Mahābhārata“, der fromme König Yudhiṣṭhira gelegentlich in seiner Not in unfrohen Anklagen aus. Das war also offenbar damals im Volk üblich und ließ sich nicht unterdrücken.

Von der materialistischen Verteidigung der Gewalt eines Pāyāsi usw. aus der Zeit

<sup>82</sup> Rāmāyana II, 108 C = A 121 in sehr genauer Übereinstimmung; in B II, 116, 4–11 sind einige Verse mit guten Argumenten eingeschoben.

<sup>83</sup> Rāmāyana VI, 83 C ähnlich 62 B; im folgenden sind nur beiden Versionen gemeinsame Verse zitiert. S. u. Kap. 15 A. 12.

Buddhas um 500 v. u. Z. führt also eine mit den gesellschaftlichen Verhältnissen Indiens gegebene, verhältnismäßig gerade Linie zu den mehr oder weniger offen materialistischen Politikern Kauṭilya und Jābāli um 300 v. u. Z.

Da rät ferner einmal der epische Held Sahadeva dem König Yudhishtira zum aktiven Handeln und führt an: Entweder ist die Seele ewig, dann darfst du den Leib deines Feindes ruhig erschlagen<sup>24</sup>; oder die Seele entsteht und vergeht gleichzeitig mit dem Leib<sup>25</sup>, dann gibt es kein Weiterleben nach dem Tode, keine Strafe im Jenseits, dann darfst du also ebenfalls ungestraft töten<sup>26</sup>. Aber er beschließt seine Rede später mit der Entschuldigung: Ob das nun wahr ist oder nicht, was ich gesagt habe: ich habe es aus Treue zu dir vorgebracht. — In der Not durfte also auch ein Idealtheld gelegentlich zu solchen materialistischen Argumenten greifen, daß keine Seele ihren Leib überlebt. Im Kampfe gegen brahmanische, orthodoxe Entsagungsmoral, die manche Kreise auch auf die herrschende Klasse angewendet sehen wollten, mußte der Despotismus eben zu allen greifbaren Mitteln seine Zuflucht nehmen, ohne natürlich die Doppelzüngigkeit seiner doppelten Moral allzu deutlich auszusprechen.

So warnten denn andererseits epische Helden bei Gelegenheit ihre Freunde und Ratgeber vor materialistischen Argumentationen oder vor dem Umgang mit Lokāyātika-Brahmanen, wie es Rāma einmal seinem Bruder Lakshmana gegenüber tat<sup>27</sup>: Sie sind Toren, die sich für Weisheit halten, sie sind untauglich zum Gewinn<sup>28</sup> (natürlich gibt Rāma keine Begründung für seinen Vorwurf). So warnte ein andermal Yudhishtira seinen heldenhaften Bruder Arjuna, der ihn zur Mannhaftigkeit, zum Kampfe aufrief, und wehrte sich gegen die schwer zu bekehrenden, argumentierenden Gelehrten, die töricht, die leugnen, daß es ein Jenseits gibt, die Redner in den Volksversammlungen, die schwatzend und vielgelehrt über die ganze Erde ziehen, während wir doch vieles nicht wissen und Entsagung die Haupttugend ist<sup>29</sup>. — Agnostizismus ist hier die letzte Ausflucht des Schwächlings und Idealisten vor dem Materialismus des Yudhishtira, der den Anforderungen des Despotismus nicht gewachsen ist, dem Volk aber als Gipfel des Edelmut hingestellt wird.

„Leugner“, nāstika, d. h. Leugner des Jenseits, der ewigen Seele und der Tatvergeltung in der Seelenwanderung, heißen die Materialisten Indiens von diesen epischen Texten an mit einem anderen Namen. Als solche „Leugnung“ bezeichnete es der fromme König Yudhishtira<sup>30</sup>, wenn seine Frau Gott anklagte, er sei gegen den frommen König ungerecht und lasse ihn unverdient leiden. Dabei leugnete sie nicht etwa nach Art der Materialisten Gott, nur seine Gerechtigkeit in diesem persönlichen Falle. Leugnung nannte man aber auch den offenbar weitverbreiteten Zustand der Menschen im bösen Zeitalter des Sittenzerfalls vor dem Weltuntergang im Rahmen der Vier-Weltalter-Lehre, wie ihn die Epen mehrfach breit schildern und dabei ihre Gegenwart meinen. Mit diesem Namen des Materialismus bezeichnete Rāma die Lehren des Jābāli<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> S. u. Bh. G. in Kap. 15.

<sup>25</sup> Vgl. Strauss 138.

<sup>26</sup> Mbh. XII, 13, 6f.

<sup>27</sup> Ruben in AO a. a. O. 207; Rām. II, 100, 39.

<sup>28</sup> Ähnlich in Mbh. XII, 180, 47; AO a. a. O. 211.

<sup>29</sup> Mbh. XII, 19, 23f.; AO a. a. O. 210.

<sup>30</sup> Mbh. III, 31, 1.

<sup>31</sup> Rām. II, 109, 34.



Echter und scheinbarer Materialismus, jedes unfrome Reden konnte also mit solchen Ausdrücken bezeichnet und verdammt werden. Der Despotismus aber war, wollte er seine historische Rolle erfüllen, immer wieder gezwungen, sich gegen die als orthodox auftretenden Brahmanen alten Stils (vermutlich damals die Ideologen des konservativen, kleinstaatlichen Adels) zu verteidigen. Dazu entnahm er seine Argumente manchmal antibrahmanischen Anschauungen, wie sie damals im Volk verbreitet waren, selbst wenn sie materialistisch waren, die herrschende Klasse in Übereinstimmung mit dem Despoten sie also in den Massen des ausgebeuteten Volkes sicher nicht verbreitet sehen wollte. Kauṭalya lehrte ja ausdrücklich, daß der Despot in einem neu eroberten Land die Unorthodoxie durch Orthodoxie ersetzen, d. h., das strenge Kastennutzenwesen da einführen sollte, wo es früher nicht bestand, um seinen Schutz und seine Macht nicht zu gefährden<sup>42</sup>.

Später war noch ein anderer Vertreter der Materialisten Cārvāka. Seine ursprüngliche Bedeutung und Etymologie ist noch ungeklärt. Aber im „Mahābhārata“ kommt ein Dämon mit diesem Eigennamen vor, der den frommen König Yudhishtira in Asketenverkleidung als Agent seines Feindes einmal verkleumdete und dafür von den anwesenden Brahmanen magisch getötet wurde<sup>43</sup>. Ein entlarvter Asket trägt hier (sicher absichtlich) diesen Namen der verhaßten Materialisten; in ihm sind sie alle verurteilt.

Aus alledem kann man die Lehre der damaligen Materialisten weder auf dem Gebiet der Staatslehre noch auf dem der Philosophie im einzelnen herauslesen. Sie wird ähnlich gewesen sein wie die des Ajita Kesakambalī zur Zeit Buddhas und wie die der Materialisten in der späteren Brahmanenliteratur, z. B. bei Mādhava: Sensualismus gegen Offenbarungsreligion, eine Lehre der vier Elemente gegen die Seelen- und Tatvergeltungslehre der Idealisten, und Lebensfreudigkeit. Wir hören von keinem Materialisten, der sie in dieser Periode systematisch vorgetragen hätte, aber sie muß verhältnismäßig weit verbreitet gewesen sein, wenn auf sie in den Epen usw. immer wieder angespielt wird; außerdem wird dies im Epos ausdrücklich bestätigt<sup>44</sup>.

## 15. Die Lehre vom Handeln in der Bhagavadgītā und im Mahābhārata (um 300 v. u. Z.)

Die „Bhagavadgītā“ lehrte in der Hauptsache Sāṃkhya und Yoga (s. o. S. 147), und zwar als idealistische Fortsetzung der geradezu jesuitischen Gewaltideologie des Königs Pratardana der alten Upanishad<sup>45</sup>. Sie ist wegen ihrer Predigt des Handelns der berühmteste didaktische Text innerhalb des Epos „Mahābhārata“ geworden und paßt in die Zeit des gewaltigen Staates des Kauṭalya.

Der Hauptheld des Epos ist Kṛṣṇa, eine Inkarnation Vishnus; das Epos ist also vishnuitisch. Der andere Held, Arjuna, steht im Epos zu Anfang der Entscheidungsschlacht seinen eigenen Vettern als Feind gegenüber und läßt plötzlich die Waffen sinken, weil er im Vettern-Kampf keinen Sinn sieht, ob er nun siegen wird oder

<sup>42</sup> Kauṭalya 176, 20.

<sup>43</sup> Mbh. XII, 38 f.; AO a. a. O., 208.

<sup>44</sup> Rām. II, 108, 18 C: sarvalokanidarśanīm = sarvalokasammatām: Konum.; II, 116, 27 B = C (A om.); a. u. SDS I, 15 ff.

<sup>45</sup> Das Folgende nach Ruben, Die Lehre vom Handeln in der Bh. G., Festschrift Schubring, Hamburg 1931.

nicht. Da ermahnt ihn Kṛṣṇa, sein Wagenlenker (auch Buddha wurde ja von seinem Wagenlenker wesentlich bekehrt), daß er als Kṣatriya zu kämpfen verpflichtet ist. Er begründet dabei in Übereinstimmung mit der Beschreibung der Philosophie in Kautalyas Staatslehrbuch seine Lehre der Aktivität mit Sāṃkhya- und Yoga-Argumenten, wie er mehrfach ausdrücklich betonte.

Sāṃkhya

Daß der Dualismus des Sāṃkhya eine Entschuldigung der despotischen Gewalttaten hergab, ist oben bereits bei einem Satz Sahadevas angedeutet worden: Die ewige Seele bleibt ruhig und rein, wenn auch der vergängliche Leib tötet oder getötet wird. Ein Weiser klagt nicht über Tote, unterscheidet vielmehr Seele von Leib, Ewiges (Geist) von Vergänglichem (Stoff), weiß, daß Ewiges weder werden noch vergehen kann, daß niemand Ewiges töten kann, daß das Ewige weder Töter noch Getöteter sein kann, denn das Ewige ist ständig ruhig, unbewegt, ohne Handeln und ohne Veränderung. Keine Waffe trifft die Seele, kein Feuer brennt sie, kein Wasser haftet an ihr, und kein Wind dörft sie aus. Der Leib, das Vergängliche, freilich stirbt und wird wieder, schicksalsgemäß, unabänderlich und unaufhörlich. Wer wird also über den Toten klagen, wenn er richtig unterscheiden kann?<sup>2</sup>

Andeutungen dieser Anschauung liegen bereits in den alten „Upanishaden“ bei Mystikern vor. Ein anonymen Nachfolger Yājñavalkyas hatte von dem einzigen Wert, dem Geist, gesagt: Er ist unvergänglich und leidet weder Alter noch Tod; man kann den Leib erschlagen, aber nicht den Geist in ihm<sup>3</sup>. Diesen Gedanken hatte ein anderer Upanishadlehrer mit dem mythologischen Pseudonym Prajāpati in seiner Belehrung des Indra und Virocana übernommen<sup>4</sup>; er galt damals also als wichtig. Ein gewisser Sanatkumāra (wieder solch ein Pseudonym) aber hatte denselben Gedanken negativ gewendet: Es ist keine Sünde, einen seelenlosen Leib mit einem Speiß zu durchbohren, und sei es der von Vater und Mutter<sup>5</sup> (ergänze: denn der Leib ist wertlos und lebt nur durch die Seele, die nicht getötet werden kann). Da der Dualismus des Sāṃkhya den idealistisch-religiösen Begriff der reingeistigen, ewigen Seele mit der Mystik der „Upanishaden“ gemeinsam hatte, könnte es auch diese Rechtfertigung der Gewalttat von jenem Idealismus übernehmen.

Jene Mystiker nahmen sich ferner selber als „Elite“ von dem Tatvergeltungsgesetz aus, angeblich, weil ihr mystisches Wissen die Magie der Tatvergeltung aufhebt. Auch diesen Gedanken übernahm die „Bhagavadgītā“. Da sagt Kṛṣṇa (ähnlich wie Indra zu Prataṛdana): Taten beflecken mich nicht. Wer mich so erkennt, wird durch seine Taten nicht an die Seelenwanderung gebunden, und sei er ein großer Bösewicht. Wer Geist und Stoff dualistisch zu unterscheiden versteht, wird nicht mehr wiedergeboren, wie immer er auch leben möge. Das idealistische „Wissen“ des Sāṃkhya verbrennt eben selbst die übelsten Verbrechen zu Asche.

Yoga und  
Materialismus

An solchen Stellen zeigt sich der religiöse und klassengebundene Standpunkt des Sāṃkhya-Dualismus als nackte Ideologie der Sklavenhalter und ihrer Despoten.

Anders ist die Argumentation vom Standpunkt der Yoga, wie Kṛṣṇa ausdrücklich feststellt (II, 39ff.): Durch Konzentration des Denkens kann man die notwendige Fähigkeit zum aktiven Handeln erwerben, nämlich durch Gleichmut (II, 48; 50). Man handle, indem man im Yogazustande steht. Die Handlung ist nämlich weniger

<sup>2</sup> Bh. G. II, 11f. Übersetzung: Die Bhagavadgītā v. R. Garbe, 2. Aufl., Leipzig 1921.

<sup>3</sup> Ch. Up. VIII, 1, 5.

<sup>4</sup> Ebd. 10, 2.

<sup>5</sup> Ebd. VII, 15, 3; Sanatkumāras lange Reihe von Begriffen verbindet ihn mit Sāṃkhya und Yoga (s. o. Kap. 13).



wichtig als die Gesinnung, in der diese Art Yogi handelt (49). Man strebe aber nicht selbstsüchtig nach dem Erfolge seines Handelns, wie es z. B. die orthodoxen Ritualisten tun.

Kṛṣṇa schildert dann den Tranceyoga ausführlich so, daß Arjuna ihn völlig verwirrt fragt: Wenn die Trance das Wichtigere ist, wieso willst du mich dann von der Notwendigkeit des Handelns überzeugen? Auf diesen berechtigten Einwand hin lehrt Kṛṣṇa, daß nicht Quietismus von der Tatvergeltung befreit, denn kein Mensch kann auch nur einen Augenblick stille stehen, weil die Materie gemäß der Natur ihrer drei Qualitäten ihn sich notwendig ständig bewegen läßt. Nicht, wer seine Sinne von der Welt zurückzieht, sondern wer sie beherrscht und handelt, verhält sich richtig. Tu deine Pflicht. Ohne Handeln gelingt dir der Unterhalt deines Leibes nicht (III, 3–8). Jeder Mensch tue seine Pflicht gemäß seiner Kaste, und sei sie auch moralisch verwerflich (wie z. B. die Pflicht einer Hetäre, aber auch die eines Lederarbeiters, eines Bauern oder eines Kriegers) (IV, 35).

Kṛṣṇa schweift wieder zu allerhand ritualistischen und mythologischen Fragen ab, wieder ist Arjuna verwirrt, und wieder beruhigt Kṛṣṇa ihn, indem er Sāṃkhya und Yoga gegeneinander stellt, ohne Neues über den Yoga beizubringen (V, 2). Noch einmal beginnt er dann neu mit der Gegenüberstellung des Handelnden, er meint damit hier den Hausvater als zweites Lebensstadium (s. o.), geht dann aber wieder zur Schilderung des Yoga als asketische Trance über. Am Ende des Lehrgedichts aber kommt er noch einmal auf die Versicherung zurück, daß Handeln für den Lebenden unumgänglich ist (XVIII, 11); von Natur hat jede Kaste ihre pflichtgemäßen Handlungen, wie z. B. die Kṣatriyas das Heldentum und Herrschen, jeder handle, Handlungen sind nun einmal alle voll Übel (41–48). Wenn Arjuna aus Eigennutz jetzt nicht handeln will, so zwingt ihn seine Natur zum Kampf (59). Was er aus Verblendung nicht tun will, muß er tun (60).

An diesen Stellen ist also die Lehre des praktischen Handelns vom Sonderfall des Arjuna in seiner epischen Kampfsituation, vom Sonderfall des Despoten, der grausam handeln muß, auf alle Kasten ausgeweitet: Es spricht gleichsam der Politiker, der alle Untertanen in rastloser Arbeit sehen will, und zwar argumentiert er materialistisch. Es spricht hier aber auch gleichsam jeder aktive Mensch, der sich dem Quietismusdoema der Brahmanen, Buddhisten, Jiniten, Fatalisten usw. nicht beugen wollte. Der Aktive brauchte gegen die Priester eine Entschuldigung. Er konnte sich dabei eigentlich nur auf den Materialismus berufen, der Jenseits und Tatvergeltungsmagie grundsätzlich ablehnte. Den Mut dazu werden aber nur wenige aufgebracht haben. Andere zogen es vor, die Berechtigung, ja die Notwendigkeit des Handelns in dieser Weise des epischen Lehrgedichts, d. h. in Yoga-Einkleidung, zu lehren. Der kompromißlerische Dualismus des Sāṃkhya und Yoga ließ sich eben in dieser Weise vom aktiven Untertanen sowohl wie vom Ausbeuter verwenden. Insofern also spiegelt sich in der „Bhagavadgītā“ eine Seite des damaligen Materialismus, sehr vorsichtig geäußert, durch Abschwefungen immer wieder durchbrochen und von Religion überwuchert, läßt doch Kṛṣṇa den Arjuna auf dessen Bitte hin schließlich eine ekstatische Vision des Gottes Vishnu als weltlenkende Schicksalsmacht erleben, um ihn gegen jedes egozentrische Denken zu feien.

Der Yoga hatte mit dem Dualismus des kompromißlerischen Sāṃkhya den Materialismus demagogisch mißbrauchende Elemente in seinen Idealismus übernommen und vertrat also den dualistischen Gegensatz der rastlos bewegten Materie und des ewig ruhigen Geistes. Während aber im Dualismus des Sāṃkhya-Yoga der

Geist die Materie in Bewegung setzt und erhält, ist an diesen Stellen der „Bhagavadgītā“ die Materie an sich bewegt. Da nun die Bewegung der Materie eine Tatsache ist, ist auch die Betätigung des Leibes eine Notwendigkeit. Es gibt kein Stillstehen; um den Leib zu erhalten, muß der Mensch tätig sein, und zwar jeder nach seiner Natur, d. h. vor allem: nach seiner Kastenpflicht.

Während sonst alle uns erhaltenen Yogatexte quietistisch sind<sup>6</sup>, spricht hier der Politiker der Art Kauṭalyas, der seinen Staat durch staatliche Leitung der Wirtschaft für künftige Eroberungskriege vorbereitet, aber er spricht durch den Mund eines Yogi (auch jener Ajita war ein Asket und zugleich materialistischer Ideologe der Gewalt zur Zeit Buddhas gewesen, und der Yogi der „Bhagavadgītā“ spricht als Asket strenger als der Materialistenfreund Kauṭalya, der nur staatsnotwendige Sinneszügelung gelehrt hatte): Er gönnt dem Menschen keinerlei Sinnesfreuden und erlaubt ihm keinen Egoismus (während doch ein Idealist wie der Rechtslehrer Manu es offen aussprach, daß alle menschlichen Handlungen von egoistischem Streben diktiert sind)<sup>7</sup>. Der Yogi der „Bhagavadgītā“ findet sich deswegen mit der Aktivität ab, weil ja doch alle Handlungen voll Übel sind. Die Notwendigkeit der Aktivität leitet er von der Lehre des Sāṃkhya, daß die Materie immer in Bewegung ist, her.

So richtig dieser Materialismus ist, so unmenschlich ist seine Verquickung mit Yoga: Der Handelnde soll seinen Gleichmut zur Yogastrance steigern; aber kann ein Krieger in Yogastarre seine Waffen gebrauchen? In Japan lehren freilich bis heute Buddhisten ein Bogenschießen (als Sport, nicht im wirklichen Kampf!) in Trance. Nach kurzem Blick aufs Ziel versetzt der trainierte Schütze sich in Versenkung, schießt und trifft, ohne das Ziel anzuvisieren! Aber in Indien ist es sonst nicht belegt und für uns praktisch nicht vorstellbar.

Die „Bhagavadgītā“ ist aber nicht wegen ihrer Lehren vom Tatyoga, sondern wegen des in ihr viel breiter, überwiegend abgehandelten Yoga-Theismus berühmt geworden: Kṛṣṇa lehrte nämlich in ihr auch einen anderen Yoga: Handle, aber ohne Egoismus, allen Erfolg Gott anheimstellend (V, 10 etc.). Dabei ist die „Bhagavadgītā“ anscheinend der älteste uns erhaltene Text der damals neu gepredigten, vermutlich auf vorarischer Grundlage beruhenden, d. h. wiederum aus dem Substratvolk im Klassenkampf von unten aufsteigenden Religion der viṣṇuitischen Gottesminne mit unarischem Tempelkult.

Um 300 v. u. Z. blühte also in Indien eine materialistische Weltanschauung, daneben eine asketische Schule und drittens eine, die Pflichterfüllung lehrte, weil es die Natur des Menschen ist, der einem Weltgesetz (dem dharma resp. svabhāva des Sāṃkhya) untersteht. Alle drei werden von Kauṭalya angeführt und spiegeln sich in der „Bhagavadgītā“ wider.

In der „Bhagavadgītā“ klingt aber auch die viṣṇuitische Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen an: Dem Weisen ist ein Brahmane, ein Tier und ein Sūdra gleich, und sogar Frauen, Vaiśyas und Sūdras können erlöst werden<sup>8</sup>, was ähnlich im Buddhismus, aber nie im älteren Brahmanismus gelehrt worden war. Es ist in Indien nicht zu Sklavenaufständen gekommen, es gab ja für griechische Begriffe in Indien überhaupt keine Sklaven (was nicht richtig ist, es gab Sklaven, aber sie spielten in der Produktion keine so entscheidende Rolle wie in Griechenland); der Druck der

<sup>6</sup> Außer dem Yogavāsiṣṭham, I. u. Kap. 25.

<sup>7</sup> Manu II, 4.

<sup>8</sup> V, 18; IX, 32.



mehr oder weniger hörigen Massen war indessen in Indien doch so stark, daß die Kreise des Adels und der städtischen Bürger sich zu solchen Sätzen ihrer brahmanischen und buddhistischen Ideologen bequemen mußten; in den Epen wird ja (ähnlich wie vorher in den „Jātakas“, in den „Brāhmapas“ und wie bei Kauṭalya) erzählt, wie Despoten vom aufständischen Volk erschlagen wurden usw. (s. u.).

Die „Bhagavadgītā“ ist einer der Höhepunkte des „Mahābhārata“. In diesem Volksepos werden die Grundprobleme der brahmanischen Ethik breiter als in irgendeinem anderen indischen Text behandelt, und zwar in ihrem politischen Zusammenhang, so daß man gerade auch deswegen den Kern des Epos dieser politisch bewegten Periode zuweisen möchte. Von der Seelenlehre usw. des Sāṃkhya und der Mystik im Epos können wir hier absehen, da sie sachlich nichts Neues bieten.

Das Mahābhārata

In diese Periode gehören vor allem zwei für den historisch notwendigen Despotismus wichtige Probleme: 1. Das pazifistische des Großstaates, der alle in „gerechten“ Kriegen (von denen sprach die „Bhagavadgītā“) unterworfenen Kleinstaaten tributpflichtig bestehen läßt und ihnen unter seiner Oberherrschaft Frieden in den dauernden dynastischen Kämpfen verspricht. 2. Das der innerpolitischen Ruhe im Klassenkampf. Für ihre Adelsklasse forderten die Moralisten aber das Recht und die Pflicht zum Kriege, wie es damals schon lange zur doppelten Moral des indischen Kastensystems gehörte.

Das „Mahābhārata“ hat als Handlung den Kampf zweier Gruppen von Vettern um den Thron von Delhi. Zu Beginn der Entscheidungsschlacht verzagte der Held Arjuna vor dem Vetternkrieg. Kṛṣṇa belehrte ihn dann in der „Bhagavadgītā“, daß er als Krieger zum Kämpfen verpflichtet sei, insbesondere in diesem „rechten“ Kampf<sup>9</sup>. Kṛṣṇa ging aber in den 18 Gesängen dieses Lehrgedichts nicht auf Arjunas Angst vor dem Vetternmord ein, nicht einmal auf das Problem Krieg oder Friede, sondern predigte Aktivität gegen Quietismus im allgemeinen<sup>10</sup>. Damit war also das Problem Krieg oder Friede nicht zu seinem Recht gekommen. Der epische Dichter hat das später großartig nachgeholt.

Krieg und Frieden

Jene Schlacht wird siegreich für die fünf Pāṇḍava-Brüder entschieden. Nach der Schlacht aber befällt den Sieger, Yudhisṭhira, schwere Reue. Er, der die historische Notwendigkeit des Despotismus nicht begreift, klagt, er wolle als Einsiedler ins Djangel ziehen, denn der Kriegerberuf sei schlecht mit seiner Gewalt, seinem Mannesmut und seinem Zorn, mit Gier, Verblendung, Stolz und Ehrsucht, die zum Kampf um Throne treiben. Väter wünschen sich Söhne, die gut sind, selbstbeherrscht, keusch, wahrhaft und geduldig ausdauernd, fromm fastend und opfernd. Wenn Mütter

<sup>9</sup> Dharmayuddha: Bh. G. II, 31. Kauṭalya 162, 11ff. unterscheidet den „rechtlichen“ vom „gierigen“ und „teuflischen“ Eroberer. Der „rechtliche“ begnügt sich mit der bloßen Unterwerfung des im Eroberungskriege besiegten Gegners. Der „gierige“ nimmt ihm Land und Geld, der „teuflische“ außerdem Weiber, Söhne und Leben. Als rechtlichen Eroberer hat Kālidāsa im Raghv. IV, 43 einen mythischen König der Urzeit dargestellt, der seinen Gegnern nur ihren „Glanz“ nahm, nicht ihr Land. Solch ein Eroberer „betrügt“ zwar seine Gegner, aber es geht bei dieser Art Krieg doch rechtlich zu, versichert der Dichter naiv (ebd. XVII, 76). Der Besiegte brauchte angeblich nicht einmal Tribute zu zahlen. Über die Leiden der Völker in solchen Kriegen gingen die Autoren hinweg. Die heutige Frage: Dient ein Krieg der Befreiung oder Unterjochung der Völker (Lenin, Über den Kampf um den Frieden, Berlin 1950, 96f.), konnte ihnen gar nicht kommen.

<sup>10</sup> Über das Grundproblem der indischen Ethik handelte zuletzt Glasenapp 1949, 405ff., mit einer Verteidigung des Quietismus.

empfangen, den Keim zehn Monate tragen, wenn Söhne glücklich geboren werden und, geboren, leben, aufwachsen und stark werden, wenn sie uns im Diesseits und Jenseits Glück gewähren – elend sind die Mütter, die sich durch solche Ziele treiben lassen! Ihre Mühe ist zum Ende gekommen, aber fruchtlos, denn ihre Söhne sind niedergeschlagen mit zerschmettertem Ohrschlund, ohne als Könige die Welt genossen zu haben... Gut aber ist Geduld, Selbstzucht, Reinheit, Leidenschaftslosigkeit, Freiheit von Gier, Nichtverletzen aller Wesen und Wahrheit, Tugenden, die die Waldeinsiedler üben... Ich gehe, frei von Kummer und Selbstsucht, ins Djangel. Regiere du, Arjuna! Was liegt mir am Königssein!<sup>11</sup>

Arjuna aber, der eben vor der Schlacht von Kṛṣṇa über Aktivität belehrt worden war, entgegnete ihm naiv und grob mit einem Lob des Geldes! Warum jetzt nach dem Siege, nach rechtlicher Erlangung aller Schätze der Welt entsagen? Wer Geld hat, hat Freunde, hat Verwandte, ist ein Mann, ist klug!<sup>12</sup> (den Vers hatte auch Lakṣmana vorgetragen!). (Gold verwandelt... den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn, sagte Karl Marx und zitierte Goethe und Shakespeare.)<sup>13</sup> Bhīma, der nächste Pāṇḍava-Bruder, erklärte: Nur in der Not, im Greisenalter oder bei Niederlage soll man asketischen Verzicht treiben. Kein König käme durch Verzicht vorwärts, denn sonst würden die unbeweglichen Berge und Bäume ja am schnellsten zu Erfolg kommen. Handeln muß man! Jeder nach seiner Art. Nur Unglückselige, Arme und Ketzer (Buddhisten, Jainas) haben die Lehre vom frommen Verzicht aufgebracht.

Mit ähnlicher Absicht redeten dann die anderen Brüder und ihre gemeinsame Gattin dem verzweifelten Yudhishtira zu: Als König soll er regieren, d. h. das Volk beschützen. Dazu gehört aber, betonte Arjuna, in erster Linie die Strafgewalt<sup>14</sup>, im Sanskrit: der Stock, ein Wort, das sowohl die richterliche und polizeiliche Gewalt gegen den inneren Feind wie das Heer gegen den äußeren Feind bedeutet. Die Kastspflicht der Kṣatriyas ist nun einmal fürchterlich, immer mit dem Schwert verknüpft, ist Mord. Dagegen sind Verzicht, Opfer und Askese nicht Pflichten des Kriegers, sondern des Brahmanen. Indra sogar, der Götterkönig, war seinen Taten nach ein Kṣatriya und erschlug 810 seiner Verwandten, die Böses getan hatten<sup>15</sup> (der an den Himmel projizierte Gott dient diesem Kriegstreiber also zur Entschuldigung wie schon dem König Prataardana!).

Yudhishtira bleibt zunächst untröstlich und will sich zu Tode fasten<sup>16</sup>, aber durch weiteres Zureden wird er dazu gebracht, sich ernsthaft über die Königspflichten belehren zu lassen, denn Rechtlichkeit und Despotismus widersprechen sich ständig, und dementsprechend ist – gesteht er – sein Geist verwirrt<sup>17</sup>. Er empfängt dann die dringend gewünschte Belehrung durch den weisen Helden Bhishma in den 400 Kapiteln des XII. und XIII. Buches des Epos. Bhishma versicherte Yudhishtira, er habe seine bösen Verwandten durchaus mit Recht umgebracht. Töten sei nun einmal die Pflicht der Krieger<sup>18</sup>. Der Kṣatriya, der in den Schlachten Blut zum Wasser der

<sup>11</sup> Mbh. XII, 7. Übersetzt v. Pratap Chandra Roy, Kalkutta 1984–96.

<sup>12</sup> Ebd. XII, 8. S. o. Kap. 14 A. 33.

<sup>13</sup> Marx-Engels über Kunst und Literatur, Berlin 1948, 40.

<sup>14</sup> Mbh. XII, 15.

<sup>15</sup> Ebd. 22; s. u. doppelte Moral.

<sup>16</sup> Ebd. 27.

<sup>17</sup> Ebd. 37, 4.

<sup>18</sup> Ebd. 55, 14 ff.



Erde macht, Haare (der Gefallenen) zu ihrem Gras<sup>19</sup>, Elefanten zu ihren Felsen und Banner zu ihren Wäldern, der kennt das Recht<sup>20</sup>.

Yudhishthira stellt ihm dann nur kurze Fragen über Kastenmoral aller Art und berührt das große Problem Krieg oder Friede nicht wieder.

Die von Yudhishthira vorgebrachten Vorwürfe gegen die grausame Kastenunsitte der Krieger und Fürsten sind echt und entstammen zweifellos den verständlichen Klagen des Volkes, das ja in erster Linie unter den andauernden dynastischen Kämpfen zu leiden hatte. Für das Volk aber war es nutzlos, wenn ein Fürst egoistisch-fromm aus dem Leben seiner Klasse ausschied. Dem ausgebeuteten, friedliebenden Volk nützte auch die Lehre der doppelten Moral nichts, daß der Krieger eben töten, der Priester opfern und der Mann aus dem Volke schweigend für beide arbeiten muß. Wenn aber das Problem Krieg und Friede damals von den Brahmanen so breit im Epos, dieser Literaturart, die für solche ideologische Zwecke damals geschaffen worden zu sein scheint, behandelt wurde, so taten sie es, zweifellos, gedrängt vom ausgebeuteten Volk. Zur Ermahnung dieses oder jenes aus der Klasse tretenden pazifistischen Aristokraten war es ja nicht nötig, ein so umfangreiches Volksepos zu dichten und es bei religiösen Festen, an Wallfahrtsplätzen und in Tausenden von Tempeln vortragen zu lassen. Dem Volk wurde es im Epos vielmehr so dargestellt, als ob die edelsten unter den Fürsten sich um seine Leiden die schwersten Sorgen machten, ja untröstlich ins Djangel und in den Tod gehen wollten, da ihre rechtlichen Ideale in dieser schlimmen Welt trotz besten Willens nun einmal nicht zu verwirklichen sind. Das „Schicksal“ ist eben angeblich gegen die Menschen, unbedenkbar, unbezwinglich, ein ewiges Elend, dem der sündige Mensch nur durch „philosophische“ Hinnahme des Leides entgehen kann, wenn er nämlich sein ganzes Sinnen und Trachten auf die Erlösung aus dem Rade der Wiedergeburten richtete.

Arjuna führte dem König Yudhishthira u. a. den aus „Brāhmaṇas“ und „Upanishaden“ bekannten König Janaka von Videha als warnendes Beispiel an. Auch der hatte aus „philosophischer“ Weltverachtung dem Königtum entsagt und sich als Bettler gebürdet. Das verwies ihm aber seine zornige Gattin mit dem Hinweis auf seine Gäste, die Götter, die Priester und die Ahnen, seine adligen Krieger und seine Frauen, denen allen er sich nicht entziehen darf<sup>21</sup> (sein Volk ist hier nicht genannt!). Das ist ein vishnuitisch-aktivistisches Gegenstück zum buddhistisch-quietistischen Idealbild des Prinzen Siddhārtha, der Volk und Thron, Weib und Kind im Stich ließ und Buddha wurde. Arjuna schloß, daß sogar der berühmte König Janaka damals der Verblendung, d. h. der Verkennung seiner Kastenspflicht, unterlag, Yudhishthira möge das vermeiden. In der „Bhagavadgītā“ 3, 20 wurde eben dieser König Janaka als einer von denen gefeiert, die durch ihre Taten (!) (nicht durch Ruhe) zur Vollendung kamen, und Bhīṣma hält in Übereinstimmung damit dem Yudhishthira eben diesen König Janaka als Muster des Kriegers vor, der seine Soldaten vor der Schlacht aufrief, furchtlos zu kämpfen, denn ihnen sei der walhallartige Himmel gewiß, während Feiglinge in die Hölle kommen<sup>22</sup>. Das Volk ehrte längst nach Upanishadlehre Janaka als Muster der Ruhe; es war also besonders raffiniert, wenn die epischen Kriegsprediger gerade ihn als Anwalt des Krieges hinstellten.

<sup>19</sup> Vgl. Vorar. Lit. 33ff.: Haare werden zu Gras.

<sup>20</sup> Mbb. XII, 55, 18.

<sup>21</sup> Ebd. 18; vgl. XII, 178: Mithilā brennt.

<sup>22</sup> Ebd. 99.

Seit es in unserer Antike eine überlieferte Literatur gibt, seit Homers „Ilias“, vernehmen wir, diesmal aus dem Munde der Thersites, die Sehnsucht des Volkes nach Frieden<sup>23</sup>. Ebenso alt mag in Indien das Gebet um Frieden im „Atharvaveda“ VI, 40 sein, das von seiner kriegslüsternden Umgebung sehr absticht. Gelegentlich sagte eine verwitwete kluge Königin im Rāma-Epos, man solle seine Tochter keinem Krieger geben, will man sie vor Leid bewahren, denn er wird fallen und sie als Witwe zurücklassen<sup>24</sup>. Gelegentlich warnte eine Königin ihren Gatten vor dem Schwert, das auch den Friedfertigen zu bösen Gedanken verführt<sup>25</sup>; aber sie meinte damit nur: der Fromme und Asket lasse das Schwert dem Krieger.

Im allgemeinen aber sind Epen in Indien und anderen Ländern Literatur der Kriegshelden. Selbst Rāma, das epische Idealbild des rechtlichen Hinduherrschers, hatte kein Wort der Reue über die Hinopferung zahlloser Krieger auf beiden Seiten für seine private oder allenfalls (wie der Epiker es hinstellt) dynastische Sache, für die Rückgewinnung seiner vom Feinde nach Lankā entführten Gemahlin. Und der Epiker des „Rāmāyana“, der sehr tiefe Gefühle zu dichten verstand, ließ nur die Frauen der Feinde, die Witwen der gefallenen „Bösen“ am Ende jammern, daß ihre Stadt zu einem Leichenverbrennungsplatz geworden<sup>26</sup> und daß ihre Söhne, Brüder und Männer gefallen<sup>27</sup> und sie dadurch hilf- und hoffnungslos geworden sind<sup>28</sup>. Ihre verspätete Einsicht ließ sie aber nur erkennen, daß die politische Führung ihres Königs falsch war, und daß es eben ihr Schicksal war, in dieses Elend zu geraten<sup>29</sup>. Dabei wird kein grundsätzliches Wort über Krieg und Frieden, Despotentum und Eroberertum gesprochen, und der Hinduleser oder -hörer empfindet nur hämische Genugtuung beim Jammern der Weiber der Feinde seines Helden.

Asimkanda;  
arm und reich

Im Rāma-Epos wird folgende Episode aus seiner Dynastie berichtet: Asamanjas, der Sohn König Sagaras, vergnügte sich damit, die auf der Straße spielenden Kinder zu packen und in den Fluß zu werfen. Das ergrimnte Stadtvolk aber schlug dem König vor, zwischen dem Prinzen und dem Volk zu wählen, und sie erzählten dem König von seinen Untaten. Der königliche Vater befahl daraufhin, den mißratenen Sohn samt Weib und Kind lebenslänglich zu verbannen<sup>30</sup>. — Dieser Mörder und seine Verbannung waren so berühmt, daß er ständig in den Stammbäumen dieser Dynastie angeführt<sup>31</sup> und auch vom weisen Bhishma dem Yudhishtira dafür zitiert wurde<sup>32</sup>, daß ein König für das Recht sorgen muß. Die wichtige Einzelheit der Drohung mit der Auswanderung der ganzen Stadt ist freilich nur an dieser einen Stelle überliefert, aber bei den Santals, jenem Stamm am Westrand Bengalens, sind solche Wanderungen mehrfach überliefert<sup>33</sup>. Im indischen Volk lebten also solche

<sup>23</sup> Vgl. Joh. Herz, Der Kampf für den Frieden in der antiken Welt, in: Wissenschaftler kämpfen für den Frieden, Berlin 1951, 53 ff.

<sup>24</sup> Rām. 309: IV, 17, 13=22, 13=23, 8 c, d, f.

<sup>25</sup> Ebd. III, 9.

<sup>26</sup> Ebd. VI, 94, 22 C=74, 22 B.

<sup>27</sup> Ebd. 22 C=25 B.

<sup>28</sup> Ebd. 25 C=28 B.

<sup>29</sup> 40 C; B fehlt.

<sup>30</sup> Ebd. II, 36, 19 ff. C=B=39, 19 ff. A.

<sup>31</sup> Ebd. II, 100, 26 C, 119, 23 B, 123, 22 A. Kiefel, W., Das Purana pancalukshana, Bonn 1927, 331; Brahmānda-Vāyu-Purāṇa. Rāmāyaṇa I, 38, 20 f.; 70, 38.

<sup>32</sup> Mbh. XII, 57, 8 f.

<sup>33</sup> Bodding (s. o. Kap. 10 A. 22) 12; dert. Santal Folklore II, Oslo 1927, 165, 365.



Vorstellungen, zumal es noch heute neben den Staaten freie Stämme und Djangel zum Roden gibt.

Der Krieger- und Fürstenberuf ist grausig, gestand der greise Bhīṣma dem Yudhishtira in jener großen Unterredung, aber er ist notwendig, denn er besteht darin, das Volk zu „schützen“; wenn ein König aber sein Volk nicht schützt, sondern ausraubt, soll es ihn wie einen Hund totschiagen<sup>44</sup>. Bhīṣma lehrte weiter: Wenn ein König sich von Leidenschaft zu schlechter Regierung hinreißen läßt und die Bösen nicht im Zaume hält, dann schridt das Volk vor ihm zurück wie vor einer Schlange im Hause; dann folgt ihm das Volk nicht und auch nicht die guten Brahmanen; er gerät in eine zweifelhafte Lage und kann (oder soll: der indische Ausdruck ist zweideutig) getötet werden<sup>45</sup>. Ein andermal klagte Yudhishtira über den schlimmen Wandel der Kshatriyas, denn ein König erschlägt das Volk<sup>46</sup> im Kampf (und sogar) auf der Flucht. Bhīṣma tröstete ihn: Für den Sieg töten die Könige wohl die Wesen, aber nach dem Sieg lassen sie sie wieder gedeihen. Den (König) aber, der seine Genossen im Stich läßt und dadurch sein Leben zu retten sucht, den sollen sie mit Knütteln oder Erdklumpen niederschlagen oder eingewickelt in Strohmatte<sup>47</sup> verbrennen, oder sie sollen derartige Kshatriyas wie Vieh töten<sup>48</sup>.

Es gab nach dem Zeugnis des Epos Männer, die die königlichen Befehle nicht ausführten; sie mußten mit Gewalt niedergehalten werden<sup>49</sup> (es handelt sich offenbar um Rebellen). Es gab Verächter des Königs, deren Opferriten, und seien sie noch so orthodox, nicht fruchten<sup>50</sup>, sagten die Priester. Es gab solche, die nur über den König schlecht dachten, und sogar denen geht es angeblich im Dies- und Jenseits schlecht<sup>51</sup>. Und Yudhishtira fragte Bhīṣma einmal, was zu tun sei, wenn alle Untertanen zu den Waffen greifen, ihre Kastenpflicht überschreiten und wenn also die Macht des Kshatriya (des Königs) schwindet; wie soll er dann seines Amtes walten? Bhīṣma antwortete, ohne genau auf die Frage einzugehen, daß die Brahmanen dem König helfen sollen. Nur wenn wilde Stämme des Djangels sich eindringen, sei es den Kasten allen nicht zu verdenken, wenn sie zu den Waffen greifen; wenn dann ein Kshatriya versage, solle jeder, sei er Brahmane, Vaiśya oder sogar Śūdra, gehört werden, wenn er die Führung übernehme<sup>52</sup>.

Wenn Bhīṣma lehren mußte, daß die Könige ihre Völker nicht auspressen dürfen und besonders von Alten, Kindern, Blinden und Armen nichts erpressen sollen<sup>53</sup>, so bestätigt das nur, daß die Steuerbelastung und Armut unmenschlich gewesen ist (wie es die Buddhisten kritisierend schrieben)<sup>54</sup>. Bhīṣma erzählte dem Yudhishtira u. a. eine Parabel von einem armen Brahmanen, der von dem Wagen eines reichen Vaiśya umgeworfen wurde und seiner Armut fluchend sein Leben wegwerfen wollte. Da er-

<sup>44</sup> Mbh. XII, 61, 32f.

<sup>45</sup> Ebd. XII, 123, 18.

<sup>46</sup> Komm.: Vaiśyas usw. im Heer.

<sup>47</sup> PW s. v. kaṭāgnī: Manu VIII, 377: Strafe bei Unzucht von Vaiśya oder Kshatriya mit Brahmanenfrau.

<sup>48</sup> Mbh. XII, 97, 1; 21f.

<sup>49</sup> Ebd. XII, 32, 5.

<sup>50</sup> Ebd. XII, 65, 23.

<sup>51</sup> Ebd. XII, 68, 39.

<sup>52</sup> Ebd. XII, 78, 12ff.; 35f.

<sup>53</sup> Ebd. XIII, 61, 23ff.

<sup>54</sup> Fick (s. o. Kap. 12, Anm. 6) 66f.

mahnte ihn Gott Indra in der Gestalt eines Schakals: Du bist Mensch und Brahmane, also sei zufrieden! Du hast Hände, ich als Tier nicht. Mit Händen können die Menschen sich der Insekten erwehren, können sich Schutz gegen Regen und Kälte, Kleidung, ein Lager usw. schaffen und können das Rind ausnutzen und mit vielen Mitteln für sich arbeiten lassen. Aber sogar ich muß zufrieden sein, denn es gibt noch niedrigere Wesen. Der Mensch indessen ist nie zufrieden, der Reiche will König, der König will Gott werden. Andererseits sind die Ärmsten der Armen, die noch unter den Sūdras stehenden Pulkasas und Candālas, mit ihrem Los zufrieden. Also sei auch du es, wo doch dein Leib gesund und heil ist. Bezwinde dich. Ich bin Schakal geworden, weil ich im Vorleben ein Materialist und Zweifler war<sup>45</sup>.

So gut hier der Hinweis auf die Hand als beneidenswertes Merkmal des Menschen ist<sup>46</sup>, er ist mißbraucht für quietistische Ermahnung zur Zufriedenheit. Der Blick ist nicht nach oben, sondern nach unten gerichtet, und es wird die auch in Europa übliche Lüge aufgedeckt, die Ärmsten wären mit ihrem Los zufrieden, und das Streben nach oben führe nur zu Frevel<sup>47</sup>.

Als Gegenstück dazu sei die wütende Klage des Königs Yudhishtira zitiert, der in seiner Verbannung Kṛṣṇa vorhielt: Nur die Reichen leben, die Armen sind tot. Geld ist das höchste Recht. Von den Armen will der eine sterben, der andere zieht aufs Dorf oder als Asket ins Djāṅgala, der eine nährt Wahnsinn, der andere fällt in die Macht seiner Feinde, der dritte in Sklaverei. Not ist schlimmer als Tod, nicht so sehr für den arm geborenen wie für den in Armut gestürzten Mann. Der, durch eigene Schuld gefallen, klagt die Götter an. Keine Wissenschaft (ist hier Philosophie oder Ökonomie gemeint?) hilft ihm zur Überwindung der Not. Er grollt seinen (früheren) Dienern, beneidet seine Freunde, Zorn kommt dann, Verblendung, er begeht grausame Taten und nährt damit die Kastenvermischung, die zur Hölle führt und die der Gipfel des Bösen ist<sup>48</sup>.

In wortreichen Stil ist hier der Verzweiflungsausbruch des Armen durch den Mund des Königs verhältnismäßig lebendig geschildert: Er wird zum Rebellen, der die Grenzen der Kasten nicht mehr einhält<sup>49</sup>. Aber es blieb bei diesem fruchtlosen Zornausbruch, und Yudhishtira machte danach gar eine Wendung zum Gegenteil und sah im Erwachen aus diesem Fieberwahn, in moralischer Vernunft und Züchtigkeit den Weg, der zum Gipfel des Guten führt. Er fühlte, daß sein Kriegerberuf grausam war, und stellte ihm deswegen, da Krieg nie durch Krieg beendet werden kann (wie richtig!), das Leben des asketisch verzichtenden Ruhigen gegenüber, der (angeblich) gut schlafen kann. Ruhe pries der Schakal dem Armen; Ruhe nannte der Verarmte sein Ideal; Ruhe war ein Hauptthema der indischen Morallehre, solange es dort Klassenkämpfe, Philosophie und Religion gab.

Aber wenn der „gerechte“ König Yudhishtira aus Verzweiflung über seinen blutigen Kastenberuf nach Ruhe verlangte, wenn er Ernst machen, abdanken, ins

<sup>45</sup> Mbh. XII, 180; s. o. Budizā wurde Elefant.

<sup>46</sup> Vgl. Vorar. Lit. II d. Fr. Engels, Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, Naturdialektik 1796. Anaxagoras lehrte, daß der Mensch deswegen das verständigste aller Wesen sei, da er Hände habe: Zeller I, 2, 1245.

<sup>47</sup> Vgl. De Fisdier um eine Frau.

<sup>48</sup> Mbh. V, 72, 19–33.

<sup>49</sup> Sonst bezieht sich der Ausdruck Kastenvermischung (samkara) meist nur auf den verbotenen Geschlechtsverkehr Niedrigkastiger mit hochkastigen Frauen. Hier muß aber mehr gemeint sein.



Djangel ziehen wollte, dann redeten ihm seine Brüder, sein Weib und seine Freunde zu, aktiv zu sein. Dann erzählten sie ihm, daß die Grausamkeit des als Richter straffenden Königs zur Erhaltung der Ordnung<sup>50</sup> (das ist noch heute ein beliebtes Schlagwort!) notwendig ist. Kein Erwerb und keine Ehe wären möglich, wäre kein König da; denn die Bösen rauben gern; werden sie aber beraubt, schreien sie nach einem König<sup>51</sup> (der das Eigentum schützt!<sup>52</sup> Welch naives Eingeständnis!). Einen berauben zwei, die zwei werden von vielen beraubt. Der Freie wird Sklave, Frauen werden entführt; deswegen schufen die Götter den König als Träger des Stockes. Sonst würden die Starken die Schwachen fressen, wie ja große Fische die kleinen fressen<sup>53</sup>.

Worte dienen seit etwa 5000 Jahren bekanntlich dazu, die Gedanken der Ausbeuter zu verbergen: Wohl muß der König gelegentlich das Volk gegen allzu blutsaugerische Beamte schützen, wenn nämlich das Volk drohend wird; aber vor allem schützt er die wenigen Ausbeuter vor dem gerechten Zorn der Ausgebeuteten. Dessen war sich der Epiker vermutlich bewußt! Viele berauben die zwei (d. h. Volksmassen die Blutsauger), wenn kein König da ist, hatte er doch eben vorher befürchtet! Deswegen schlossen die Menschen in Urzeiten einen Vertrag: Wer auf fremde Frauen oder fremdes Eigentum aus ist, ist zu boykottieren. Aber die Menschen standen nicht zu diesem Vertrag und flehten deswegen Gott um einen Herrn an. Der Gott gab ihnen Manu zum König, aber der wollte nicht regieren, weil es böse ist<sup>54</sup> (bis heute klagen Regierende gerne über die Last der Verantwortung des Führers<sup>55</sup>, und bis heute hört man noch das bürgerliche Wort: Politik verdirbt den Charakter). Erst mit der Zusicherung der Steuer übernahm Manu als Urkönig ihren „Schutz“ und beruhigte (!) nun die Bösen und hielt sie bei ihrer Kastenarbeit fest<sup>56</sup>.

Auch bei uns hört man ja noch die Unterstellung, der Mensch sei im allgemeinen ein Raubtier<sup>57</sup>; richtig aber war es, wenn Yudhishtira als Kenner gerade von seinen Adligen hervorhob, sie fräßen einander wie die Fische und die Hunde<sup>58</sup>. Es ist also an sich nicht einzusehen (und wohlweislich vom Epiker nicht begründet), warum die Menschen der Urzeit (wie er behauptet) ihren contrat social nicht einhielten. Er verschweigt, was die Buddhisten sagten, daß es die Herausbildung des Besitzes an Grund und Boden und des Gegensatzes von arm und reich war. Der brahmanische Epiker konnte eben die tatsächliche gesellschaftliche Notwendigkeit des Despoten und seines Stockes dem Volk nicht besser begründen.

Besser war es schon, wenn in einem anderen Textstück des Epos kurz vorher von einem königslosen Urstadium der Menschheit ausgegangen wird, als es noch keinen Stock gab, sondern die Menschen sich gegenseitig mit Recht schirmten. Dadurch aber, heißt es da mit wiederum einstweilen unverständlicher Begründung, kamen sie zu höchster Anstrengung (?), und dadurch befiel sie Verblendung, dann Gier (man soll ja mit seinem Los zufrieden sein!), dann verloren sie die alten Speise- und sonstigen

<sup>50</sup> Vgl. Arjuna über danda: Mbh. XII, 15.

<sup>51</sup> Mbh. XII, 67, 12 f. (ähnlich 259, 7).

<sup>52</sup> Ähnlich ebd. 37, 12 f.; 90, 9 f.

<sup>53</sup> Ebd. XII, 67, 14–16.

<sup>54</sup> Ebd. 18–22.

<sup>55</sup> Vgl. Mbh. XII, 59, 88 ff.; 91, 48; Rāmāyana II, 2, 9.

<sup>56</sup> Mbh. XII, 67, 32.

<sup>57</sup> Hollnitzer, W., . . . wissenschaftlich betrachtet, Berlin 1951, 277, gegen Spenglers derartiges Urteil.

<sup>58</sup> Mbh. V, 72, 48.

Tabus ihrer Kasten, und das Recht ging zugrunde. Deswegen gab ihnen Gott das Lehrbuch des Stockes (die Staatslehre) und gab ihnen einen König, der dafür sorgte, daß jeder seine Kastenpflicht erfüllte und keine Kastenmischung (Rebellion, s. o.) eintrat<sup>58</sup>.

Im Gegensatz zu den das Eigentum und seinen Schutz klar herausstellenden buddhistischen Mythen vom Urkaiser ist hier nicht von Wohltat, sondern von Stock und Kaste die Rede. Der Stock wird geradezu als ein schrecklicher Gott, schwarz mit roten Augen, geschildert<sup>59</sup>. Die häufige Behandlung des Themas zeigt aber doch wohl, daß die historisch bedingte Unentbehrlichkeit des damaligen Despoten vielen Indern nicht einleuchtete, daß seine Ideologen sie vielmehr erst davon zu überzeugen suchten.

## 16. Wissenschaften, Materialismus und Logik der Zeit um 300 v. u. Z.

### Astronomie

In den Epen, einigen altbuddhistischen, jainistischen und brahmanischen Texten (Sūtra) spiegelt sich eine Astronomie, die sich von der vedischen so stark unterscheidet, daß Kenner es für möglich halten, daß sie auf nichtbrahmanische Kreise zurückgeht<sup>1</sup>. Man hielt für vedische Riten z. B. das alte Jahr mit 360 Tagen bei, rechnete aber sonst mit 366 Tagen<sup>2</sup>, was einen Fortschritt bedeutet, dennoch aber noch sehr ungenau war und trotzdem länger beibehalten wurde als ähnliche Primitivität in irgendeiner anderen zivilisierten Nation<sup>3</sup>. Erst alexandrinische Astronomie brachte Jahrhunderte später eine Revolution in der indischen hervor; aus sich selber hat die Astronomie sich in Indien so wenig entwickelt wie das Dorf, der Despotismus, die Religion usw.

Man stellte sich die Erde noch als Scheibe vor. Im Norden Indiens liegt ein riesiger Weltberg. Tag und Nacht entstehen dadurch, daß Sonne, Mond usw. um diesen Weltberg<sup>4</sup> kreisen; sie gehen nicht etwa unter der Erde vorbei. Um die Erde herum liegt ein Ozean; den umschließen weitere sechs ringförmige Kontinente und fabelhafte Ozeane bis zum äußersten Gebirge; jenseits erstreckt sich lichtloses Land bis zur Schale des Welteis. Im Ei sind über der Erde die Himmels-, unter ihr die Höllenstockwerke.

Man hatte das Mond- und Sonnenjahr vereinigt und rechnete mit einem Zyklus von fünf Jahren, da fünf Sonnenjahre von 366 Tagen genau 67 siderischen Umläufen des Mondes entsprechen. Man begann das Jahr mit dem Wintersolstitz, das man beobachten konnte, ohne freilich seine allmähliche Verschiebung in langen Zeiträumen zu bemerken. Man hielt an dem fünfjährigen Zyklus ohne Verbesserungen fest, „mit einer blinden Zuversicht und einem evidenten Wohlgefallen“<sup>5</sup>, „welche in Anbetracht der völligen Bodenlosigkeit des ganzen Systems etwas geradezu Erschreckendes haben“.

Abgesehen von dieser Rechnung mit Monaten von je  $29\frac{10}{31}$  Tagen zählte man

<sup>58</sup> Ebd. XII, 59.

<sup>59</sup> Ebd. XII, 15, 11.

<sup>1</sup> Thibaut 19.

<sup>2</sup> Ebd. 25.

<sup>3</sup> Ebd. 23.

<sup>4</sup> Ebd. 21f.

<sup>5</sup> Ebd. 25.



nach tithis oder lunaren Tagen, von denen genau 30 auf einen Monat gingen<sup>6</sup>. Mit diesen rechneten die Astrologen; diese tithis entzogen sich der Beobachtung des gewöhnlichen Menschen, und in ihnen zeigt sich der geheime Charakter dieser „Wissenschaft“; sie sind außerhalb Indiens unbekannt. Die Astrologen rechneten weiter mit den Umläufen von fünf Planeten und kannten u. a. den zwölfjährigen Zyklus des Jupiter. Danach verwendeten sie auch Zyklen von 60 Jahren; sie multiplizierten die fünf Jahre des obigen Zyklus mit diesen zwölf Jahren<sup>7</sup>.

Nach ihrer Berechnung des längsten und kürzesten Tages des Jahres ergibt sich, daß sie etwa unter dem 34. Breitengrad ausgeführt wurde; zu diesem gehört gerade noch der äußerste Nordwesten Indiens<sup>8</sup>. Dazu kann man stellen, daß auch der Grammatiker dieser Periode, der große Pāṇini, dem Nordwesten Indiens angehört. Dort muß also damals ein Zentrum brahmanischer Gelehrsamkeit gelegen haben. Für die indische Philosophie, für den Materialismus, hat diese astrologisch ausgerichtete Astronomie anscheinend nicht viel bedeutet.

Anders steht es mit der Physiologie, die seit der alten Atem-Wind-Lehre auf Uddālaka und die Materialisten eingewirkt hat. Das bezeugt für diese Periode ein schwer zu deutender, umfangreicher Text im „Mahābhārata“<sup>9</sup>, ein Lehrstück (Kosmogonie, Naturphilosophie und Ethik) in der Form einer Unterredung des mythischen Materialisten Bhāradvāja (den auch Kauṭilya heranzog) mit dem nicht minder mythischen Idealisten Bṛhgu, die dem König Yudhishtira vorgetragen wird. Die Schwierigkeit besteht darin, daß Bṛhgu keinen eindeutigen Standpunkt einnahm. Er wollte offenbar nach Art des Sāṃkhya dem Materialismus durch scheinbares Entgegenkommen die Spitze abbrechen, sprach also seinen Idealismus hier und da in verschiedener Verhüllung aus.

Physiologie und  
Materialismus

Auf Bhāradvājas Frage nach der Entstehung der Welt antwortete er zunächst mit einer Art monistischen Sāṃkhya: Aus dem Geistigen<sup>10</sup> (statt der Urmaterie!) ging der Verstand, das Ichbewußtsein usw. hervor, schließlich die fünf Elemente; aus dem Wasser kam dann ein Lotus, aus dem der Demiurg Brahmā. Daran schloß Bṛhgu die Kosmographie der Ringkontinente und -ozeane.

Auf Bhāradvājas neue Frage<sup>11</sup> nach dem Entstehen der Elemente berichtete ihm Bṛhgu eine Legende, wie einst Brahmanen eine himmlische Stimme gehört haben, die offenbarte: Ursprünglich war der Äther (Raum) bewegungslos, wie im Schlaf. Aus ihm entstand das Wasser und aus ihm durch Auspressen der Wind. Wie ein Gefäß, solange es ungestört ist, ohne Laut erscheint und der Wind dies, während es mit Wasser gefüllt wird, tönen macht, so kommt (bei der Weltentstehung) der Wind lärmend hervor, nachdem er die Oberfläche des Wassers da geteilt hat, wo das Ende des Himmels ohne Zwischenraum vom Meer umschlossen ist. Dieser aus dem Auspressen des Meeres entstandene Wind geht (bewegt sich, weht), er kommt nicht zur Ruhe (das war ein Grundgedanke der Atem-Wind-Lehre!), wie er zur Stelle des Raumes gekommen ist. Bei dieser Reibung von Wind und Wasser kam das mächtige, nach oben flammende Feuer zum Vorschein und erleuchtete den Himmel. Das Feuer verbindet sich mit dem Wind und schleudert das Wasser in den Raum. Dieses Feuer wird durch seine Verbindung mit dem Wind fest (d. h. zur Sonne). Die höchste

<sup>6</sup> Ebd. 25.

<sup>7</sup> Ebd. 27.

<sup>8</sup> Mbh. XII, 182–192.

<sup>9</sup> Mānassā: 182, 11.

<sup>10</sup> Ebd. 183.

Klebrigkeit des Wassers ist (durch Feuer und Wind) in den Raum gestürzt und wird fest und zu Erde. Die Erde ist der Mutterschoß aller Säfte, Düfte, Flüssigkeiten und Lebewesen; in ihr wird alles erzeugt. Aus den fünf Elementen (Erde, Feuer, Wasser, Wind, Raum) entstehen dann alle Wesen.

Füllt man einen Topf mit engem Hals am Brunnenstrahl, so hört man tatsächlich solch geräuschvolles Auspressen der Luft; der Himmel liegt ja wie eine Eischale oder ein Topf um den Ozean, der die Erde rings umgibt. Feuer entsteht bei dieser Reibung von Wind und Wasser, als wären es zwei Hölzer zum Feuerquirlen. Feuer wird kompakt zur Sonne, Wasser zur Erde. Dieser Abschnitt ist eine sehr naive Kosmogonie ohne Gott, also ein Entgegenkommen des Idealisten Bhrgu dem Materialisten Bhāradvāja gegenüber, ein Versuch, die Weltentstehung mit einem jedem Hindu bekannten Bild zu erläutern.

Bhāradvāja fragte weiter nach der Natur der Elemente, insbesondere nach den Pflanzen und Tieren, wieso sie aus allen fünf Elementen bestehen sollen, wo man doch die fünf Elemente in ihnen nicht sieht und wo doch die Pflanzen nicht fühlen, hören, sehen usw., also nicht die Elemente enthalten, aus denen die Sinnesorgane für die betreffenden Empfindungen nach der alten Elementenlehre bestehen (man sieht kraft des aus Feuer bestehenden Sehorgans usw.).<sup>11</sup> Bhrgu aber meinte, daß Bäume durch Hitze schlaff werden, also fühlen, daß Blüten und Früchte durch den Lärm von Donner usw. vergehen, die Pflanzen also hören, Lianen ihren Kletterweg finden, also sehen usw.

Nach dieser poetischen, aber unsachlichen Entgegnung des Idealisten fragte der Materialist weiter nach Feuer und Wind im Leibe<sup>12</sup>, und Bhrgu antwortete idealistisch, indem er wie Prātardana der „Upanishad“ den Atem mit dem Geist, der ewigen Seele, mit dem Verstand, Ichbewußtsein, allen Wesen und der Außenwelt gleichsetzte, also diesmal einen idealistischen Monismus vertrat, verquickt mit ein bißchen Atem-Wind-Lehre; denn dem Wind wies er als dem animalischen Prinzip, dem Antreibenden im Leibe, eine bedeutende Rolle zu.

Daraufhin fragte der Materialist: Wenn der Wind, weil er beweglich ist, den Leib bewegt, atmet und redet, wozu dient dann noch eine vom Wind oder vom Leibe unterschiedene Seele?<sup>13</sup>

Da ist also der Wind noch das hylozoistische Element; Empedokles' Erkenntnis, daß die Luft passiv ein- und ausgeatmet wird, ist in Indien nie gefunden worden; da verwendeten zwar Schmiede Blasebälge, aber diese Handwerker hatten keinen Einfluß auf die Wissenschaftler oder Philosophen, lehrten sie nicht, die Lunge richtig zu verstehen. Da galt der Wind (wie der Inder das Element Luft nennt) als an sich bewegt. Hier, bei Bhāradvāja, war er es, der ausatmet und spricht; er ist also das redende und damit auch das denkende Element des Menschen. Das war ein ausgesprochener Materialismus.

Man braucht auch — argumentierte Bhāradvāja — keine (vom Leib und seinen fünf Elementen verschiedene)<sup>14</sup> Seele, weil die Körperwärme feurig (also elementar-materiell, nicht lebendig-seelisch) ist, denn Feuer macht die Speise gar und verdaut sie. Den Toten verlassen Wind und Wärme (darauf hatte schon Uddālaka geachtet!), aber man nimmt keine ihn verlassende Seele wahr (das war der Gesichtspunkt des

<sup>11</sup> S. o. Sāmkhya (Kap. 13), s. u. Nyāya.

<sup>12</sup> Mbb. XII, 185, 1ff.

<sup>13</sup> Jiva: Ebd. 186, 1ff.

<sup>14</sup> S. o. Pāyāsi in Kap. 10.



Königs Pâyāsi). Bestünde die Seele aus Wind (und wäre sie etwas anderes als der Atem) oder aus einer Verbindung mit Wind, so würde sie sichtbar mit den Windgeistern wie ein Wirbelwind dahingehen (die Hindu und andere Völker halten Windhosen für Geister, die man also sehen kann)<sup>15</sup>. Die fünf Elemente zusammen tragen den Leib aufrecht, woher also eine Seele (erschließen)? Fehlt von ihnen eines, gehen auch die anderen vier zugrunde. Nimmt man nichts zu sich, geht das Wasser zugrunde; hält man den Atem zurück, der Wind; der Äther, wenn die Eingeweide platzen; das Feuer, wenn man nicht ißt; die Erde, wenn man krank wird. Wird eines der fünf unterdrückt, zerfällt das Ganze in die fünf, und welchem folgt dann die „Seele“? Was fühlt, hört oder redet sie dann noch?

Der Begriff Tod = Zerfallen in die fünf Elemente war und ist allen Hindus geläufig<sup>16</sup>; und die Frage, wohin dann die Seele geht, war schon dem Yājñavalkya gestellt worden<sup>17</sup>. Bhāradvāja bewegte sich also durchweg auf den Bahnen der Hindu-Tradition.

Er griff weiter den Toten-Ritus an<sup>18</sup>: Da spendet einer einem Brahmanen eine Kuh in der Hoffnung, daß sie ihn ins Jenseits hinüberretten wird (Leichen wurden in vedischer Zeit in eine Rindschale gehüllt und dem Leichenfeuer übergeben: die Haut sollte die Leiche schützen, daß der Leib unverbrannt ins Jenseits gelangte! Später schenkte man eine Kuh an einen Brahmanen.). Aber der Geber, der Empfänger und die Kuh sterben gleicherweise auf Erden und lösen sich in die fünf Elemente auf; wie können sie sich (im Jenseits) wiedertreffen? — Damit vergleiche man das Angebot, das ein König in einem buddhistischen Text einem Priester macht, um ihn zu verhöhnen: Gib mir jetzt 500 Goldstücke; ich werde dir dafür 1000 im Jenseits zurückgeben. Worauf der Priester mit der Hölle drohte<sup>19</sup>.

Und weiter: Wenn einer von den Vögeln gefressen<sup>20</sup> oder von Feisen gestürzt oder von Feuer verzehrt wurde, wie soll er (in einer Wiedergeburt) wieder zum Leben kommen? Wenn von einem gefällten Baum die Wurzel nicht wieder ausschlägt, nur seine Samen fortleben, wo wird da ein Toter wiederkommen? Nur der Same, der bei Lebzeiten vergossen wurde (also der Sohn), ist es, der weiterlebt; die Toten sind im Augenblick des Todes vernichtet. — Dieses Argument ist offensichtlich gegen eine berühmte Stelle des Yājñavalkya gerichtet<sup>21</sup>, der gemäß dem Dogma der Seelenwanderungslehre gelehrt hatte, daß die Seele des Sohnes, der aus dem Samen des Vaters entsteht, mit der Seele des Vaters gar nichts zu tun hat; die beiden „Selbst“ (ātman) von Vater und Sohn laufen ja unabhängig voneinander durch die äonenlangen Ketten ihrer Wiedergeburten und treffen sich nur einmal gemäß der Tatvergeltung jedes einzelnen. Yājñavalkya hatte daher betont, daß, wie die Wurzel eines gefällten Baumes wieder ausschlägt, eine ewige Seele den Tod des Leibes überlebt. — Aber nicht alle Wurzeln schlagen wieder aus; jeder Baum dagegen setzt sich durch Samen fort, betonte unser Materialist mit Recht und leugnete daher die ewige Seele.

<sup>15</sup> Kṛhna 78; Frazer, *Golden Bough* I, 329f.; Tiahuanaco 225, 240.

<sup>16</sup> P. W. s. v. pañcatā, pañcarva.

<sup>17</sup> B. Up. III, 2, 13.

<sup>18</sup> Mbh. XII, 186, 10ff.

<sup>19</sup> Jātakamālā 29, 16, Jātakas 544.

<sup>20</sup> Mbh. a. a. O. 13ff.; Vorar. Lit. 79f.

<sup>21</sup> B. Up. III, 9, 28.

Bhāradvāja meinte<sup>22</sup>, daß die Seele mit dem Tode aufhört zu existieren, wie Feuer verlischt, wenn ihm kein neues Brennholz zugeführt wird. Bhṛgu aber versteifte sich darauf, daß Feuer und Seele in solchen Fällen unsichtbar im Raum (Äther) stehenbleiben. Er meinte, daß Feuer, im Holz verborgen, stets bereit ist und beim Quirlen hervorkommt, wie es schon die Mönche dem Materialisten Pāyāsi gegenüber angeführt hatten. Und wie jener König wußte auch unser Bhāradvāja darauf nichts zu erwidern; es war eben allgemeiner Aberglaube, und der damalige indische Materialismus konnte sich da auf keine brauchbare Naturwissenschaft stützen.

Bhāradvāja ging weiter darauf ein, daß, wenn (im Tode) der Atem aufhört, auch die Wärme (das Feuer) erlischt und das Denken aufhört; dann geht der Leib (mit Erd- und Wasserelement) in die Erde, aber sein Atem, sein Feuer und sein Raum (Äther) gehen in den Raum (Äther) ein. Da aber der Leib aus den fünf Elementen besteht und mit den Sinnen die Objekte erlebt, die beide auch aus den fünf Elementen bestehen, was soll da noch eine Seele?<sup>23</sup> Freilich, ein Denkgorgan als Lenker der Aufmerksamkeit ist nötig, aber das ist stofflich (wie auch u. a. Sāṃkhya, Yoga, Nyāya und Vaiśeṣika lehrten). Bhṛgu aber versteifte sich darauf, daß es eine ewige Seele gibt, die durch die Sinne die Außenwelt erlebt. Hier sprach er endlich mit den Ausdrücken des dualistischen Sāṃkhya.

Bhṛgu ging dann auf die von Brahmā geschaffenen Kasten mit ihren Pflichten über<sup>24</sup>. Bhāradvāja aber meinte, zwischen den Menschen seien keine Unterschiede sichtbar, alle hätten dieselben Leidenschaften, Furcht, Kummer, Sorgen, Hunger und Arbeit. Der Idealist aber erklärte die drei niederen Kasten für abgesunkene Brahmanen. Er gab zu, daß das Glück im Dies- und Jenseits das Ziel aller Menschen sei<sup>25</sup>, und mußte sich vom Materialisten belehren lassen, daß Śiva selber doch einst den Liebergott verbraunt habe, da er seine Yogi-Seelenruhe störte. Er fragte den Idealisten weiter nach dem Nutzen des frommen Lebens, des Kastentreits und der vier Lebensstadien, entgegnete aber auf die idealistischen Antworten nichts mehr, sondern verkehrte vielmehr staunend den Bhṛgu — versichert dieser parteiiche Text.

Dieses didaktische Lehrstück im „Mahābhārata“, das außer der Logik ein ganzes System umfaßt, zeigt uns ungefähr eine Diskussion der Zeit um 300 v. u. Z.; es könnte freilich auch als Interpolation im Epos angesehen und für etwas jünger gehalten werden. Als mythologisches Gegenstück kann man aus dem anderen Epos, dem „Rāmāyana“, anführen, daß dort der Wind eine ähnlich wichtige Rolle spielt, aber dort als Gott in personifizierter Form: Ein legendärer König von Kauśāmbī hatte 100 Töchter. In die schönen Mädchen verliebte sich der Windgott, der das Selbst aller Wesen ist<sup>26</sup>, warb um sie und versprach ihnen Unsterblichkeit. Sie wiesen ihn adelstolz ab, obgleich sie wußten, daß er in allen Wesen weilt. Er aber, der zugleich Vishnu war<sup>27</sup>, fuhr in ihre Leiber ein und zerbrach ihre Glieder. So wurden sie durch den Wind krumm, bis sie später durch einen Büsser, dem ihr Vater sie verheiratete, wieder schön wurden.

Wenn es aber richtig ist, daß dieses Stück Atem-Wind-Physiologie im „Mahābhā-

<sup>22</sup> Mbh. a. a. O. 187, 3 ff.

<sup>23</sup> Ebd. 11.

<sup>24</sup> Ebd. 188, 1 ff. Bhāradvājas Entgegnung ähnelt Yudhiṣṭhira's Ansicht: Mbh. III, 180, 31–33 (s. o. Kap. 11 A. 10).

<sup>25</sup> Ebd. 190, 7.

<sup>26</sup> Rāmāyana I, 32, 15.

<sup>27</sup> Mbh. a. a. O. 182, 20; Bhṛgu sagt das ähnlich.



rata" die Lehre der indischen Medizin oder einiger Mediziner um 300 v. u. Z. annähernd widerspiegelt, so ist sie trotz ihrem Materialismus nicht einmal im entferntesten mit der mindestens 200 Jahre älteren hippokratischen Medizin zu vergleichen. Wenigstens spürt man aus dieser Stelle nichts von dem Kampf, den Hippokratiker gegen Sophisten führten und konkrete Beobachtung des Kranken und Gesunden, der Diät, des Klimas, der Umgebung des Menschen forderten<sup>28</sup>.

Im damaligen Indien ist aber die Wissenschaft der Grammatik weit über das griechische Niveau hinaus entwickelt worden. Dort hatte nach Anfängen, die noch auf die Jonier zurückgehen, Dionysios Thrax im 2. Jh. v. u. Z. die große Grammatik geschrieben, die für die Händler des vielsprachigen Mittelmeeres notwendig war. An sie schlossen die römischen Grammatiker an, die halfen, die vornehme römische Jugend lateinisch und griechisch zu bilden (Stilo, Varro). In diese Zeit Indiens aber darf man wohl Pāṇini setzen, der das ganze Gebiet des Sanskrit in Regeln gefaßt hat (eine erstaunliche Leistung, die sicher auf der wissenschaftlichen Arbeit mehrerer Generationen beruht): Er hat nur gelegentlich den *ṛgvedischen* Dialekt der Ritualisten, meist aber den „klassischen“ der Sūtra-Literatur behandelt, d. h. den literarischen Dialekt, der vermutlich ein paar Jahrhunderte von den gelehrtesten Brahmanen tatsächlich gesprochen worden war, damals aber auszusterben begann, so daß er von da an bis heute an Hand der Grammatik des Pāṇini schulmäßig gelehrt wird, aber natürlich nur in den konservativen Kreisen der obersten Kasten. Daß Pāṇini sich im wesentlichen nicht für den alten Dialekt der vedischen Ritualisten interessierte, wie doch die vorangegangenen Grammatiker Yāska usw., das war eine kühne Neuerung, die man vom Interesse der wenigen damaligen Gelehrten und ihrer Schüler in der Adelskaste herleiten kann. Dementsprechend begann Pāṇini sein Werk ebenso wenig mit einem Gebet wie Kauṭilya<sup>29</sup>.

Grammatik

Damals wurden in Indien auch geographische Kenntnisse gesammelt und in den Epen niedergelegt: sie gehen auf weitgereiste Kaufleute zurück, die damals schon Indonesien usw. erreichten, und sind in den Epen märchenhaft ausgeschmückt mit Berichten von allerlei fabelhaften Völkern überliefert<sup>30</sup> — ganz im Gegensatz zu Eratosthenes, der die für den damaligen weiträumigen Handel der Griechen notwendig gewordene Geographie schrieb.

Geographie und Geschichte

Ebenso gab es eine sagendurchsetzte Geschichtsdarstellung in Form von Stammbäumen der beiden Haupt-Adelszweige Nordindiens, des Sonnen- und Mondstammbaums, die mit Kosmogonie begann, die Vier-Weltalter-Mythologie als Rahmen hatte und ebenfalls am Anfang beider Epen überliefert wurde. Diese Hindu-„Geschichte“ aber scheint aus Stammesgeschichten der Gentilgesellschaft erwachsen zu sein, nur interessierte man sich statt für den Stamm jetzt für die Dynastie; für dynastische Brautwahl war sie unentbehrlich.

Sophistik ist Betrug mit Worten, um bewußt begangene logische Fehler zu verstecken. Sie hat immer wieder der Reaktion als ideologische Waffe in ihrem Kampf gegen die fortschrittlichen Kräfte gedient<sup>31</sup>. Mit Sophist bezeichnet aber der Idealist auch seinen Gegner, wenn er diesem dialektisches, wissenschaftlich richtiges Denken

Sophistik

<sup>28</sup> Farrington HfI 47.

<sup>29</sup> Ed. Böhtlingk II, 1843, Comm. S. 4; Die „heilige“ Silbe *Om* steht in vier von fünf Manuskripten, aber im Text ist sie S. 1 nicht abgedruckt.

<sup>30</sup> Ruben, W., Studien zur Textgeschichte des Rāmāyana. Stuttgart 1936, 233ff.; Thibaut 21.

<sup>31</sup> Morozsmik: Über formale Logik und Dialektik, Berlin 1952, 60.

sachlich nicht widerlegen kann, wie es nicht nur die alten Inder und Griechen taten, sondern auch noch im 20. Jahrhundert z. B. die grusinischen Anarchisten den marxistischen Dialektikern gegenüber, bis Stalin ihr Treiben entlarvte<sup>22</sup>.

Demgemäß kann Kṛṣṇas Entschuldigung der Lüge nur für brahmanische Begriffe sophistisch genannt werden (nicht für unsere, denn wir unterscheiden zwischen Lüge und Notlüge): An einem Waldeinsiedel flüchtete ein Mann vorbei. Räuber kamen und fragten den Asketen nach einem Flüchtenden; er sagte — wie er grundsätzlich immer tat — die Wahrheit und wurde damit schuldig am Mord des Geflüchteten. Er kam in die Hölle dafür, daß er auch diesmal die Wahrheit gesagt hatte. — Diesen Fall der gelegentlichen Notwendigkeit der Notlüge erzählte Kṛṣṇa im „Mahābhārata“, vermutlich mit unausgesprochener Polemik gegen Rāma, der stets als Moralist an der Unbedingtheit der Wahrheit festhielt<sup>23</sup>. Hier stehen also zwei vishnuitische Sekten, die Verehrer Kṛṣṇas und Rāmas, einander gegenüber. Mit uns werden viele praktisch denkende Inder Kṛṣṇa recht geben, aber für den idealistischen, rigorosen Moralisten vom Schilke Rāmas wäre dies nur gemeine Sophistik. So wird im damaligen und späteren Indien als „Sophist“ meist der jeweilige Gegner des Idealisten, also der Materialist bezeichnet, und wir kennen keinen Inder, der sich selber mit Stolz als Sophisten bezeichnet hätte, und keine sophistischen Schriften<sup>24</sup>.

Brahmanische, buddhistische und jainistische Schriften sprechen manchmal von Haarspaltern und Wortverdrehern<sup>25</sup> und meinen damit die, die gegen die Frommen räsionieren, und zwar muß es deren sehr viele gegeben haben. Umgekehrt griff der sonst als besonders gerecht und fromm geschilderte König Yudhishtira des Epos einmal in seiner Not mit vollem Recht die Autorität des „Veda“ an, den die Ritualisten doch für die ewige Wahrheit schlechthin ausgaben: Er sei nicht eindeutig, sei voller Widersprüche, sei nur von Menschen festgelegt, also nicht immer, z. B. in Notlagen, verbindlich usw.<sup>26</sup>. Eben dieser König aber tadelte bei anderer Gelegenheit<sup>27</sup> die schwer zu widerlegenden, argumentierenden Gelehrten, die töricht, die nicht an das Jenseits glauben, die Redner in Versammlungen, die schwatzend umherziehen.

Unorthodoxe Gedanken, richtige oder spitzfindige Rechtfertigungen unorthodoxer Handlungen aber erzählten die Brahmanen damals auch von berühmten Frommen, wie z. B. die berühmte Sage im „Mahābhārata“ vom mythischen Brahmanen Viśvāmitra in gewisser Notlage, der ja auch einmal mit Recht den Materialisten Jābālī verteidigte (s. o.). Er sah einst in einer Hungersnot in der Hütte eines schlafenden Sūdra eine Hundekule hängen<sup>28</sup>; es geküstete ihn sofort nach diesem besonders „unreinen“ Fleisch („Hundekocher“ gilt als schlimmes Schimpfwort! Nur in Assam essen die kopfjägerischen Nāgas usw. Hunde), das dem „Unreinen“ gehörte. Er schiedte sich an, es zu stehlen. Die „Sünden“ sind hier also möglichst gehäuft. Da erwachte der Sūdra und hielt dem Weisen eine Moralpredigt, die eigentlich jeder fromme Hindu unterschreiben mußte. Der „Weise“ aber wies ihn derb realistisch und zugleich sophi-

<sup>22</sup> Stalin I, 267f.; Oldenberg, H., Buddha, Stuttgart-Berlin 1920, 80ff. erklärte die Materialisten Ajita, Pāyāsi usw. für Sophisten.

<sup>23</sup> Kṛṣṇa 226; Notlüge; s. Upp. 237f. über Satyakāma.

<sup>24</sup> Nāgārjuna als vaiśaṅṭhika, s. u.

<sup>25</sup> Ruben in ZII, VIII, 195; Oldenberg z. s. O. 82f., 167.

<sup>26</sup> Mbh. XII, 260; AO XIII, 210; s. o. Lakṣmaṇas Materialismus.

<sup>27</sup> Mbh. XII, 19, 23ff.

<sup>28</sup> Ebd. XII, 141; vgl. AO XIII, 213f.; s. u. Vaiśeṣikasūtra. Vgl. Kane (s. o. Kap. 2 A 57) II, 1, 97 über „Hundekocher“.



etisch zurecht; Hunger ist stärker als Schamgefühl<sup>39</sup>. Für sein liebes Leben tut man auch Unorthodoxes<sup>40</sup> (das hatte schon der Mystiker Yājñavalkya in der „Upanishad“ kummervoll-realistisch feststellen müssen!)<sup>41</sup>. Warum soll der Reine nicht alles essen? (Das hatte der Atem-Wind-Lehrer Ushasti auch schon mit Recht in der „Upanishad“ gemeint!) Durch Askese könne man außerdem solche Sünden wieder abwaschen! (An diesen Jesuitismus klannte sich manche Verführerin der brahmanischen Legende<sup>42</sup>; bei uns gab es ja im Feudalismus Ablasshandel!) Er als Heiliger könne überhaupt nicht sündigen (das sagte er mit der Skrupellosigkeit des Mystikers Prataradana!). Hundefleisch sei ja auch nichts anderes als Gazellenfleisch (richtig und auch wieder nicht: Darf ein „Heiliger“ denn Gazellenfleisch essen?), und er, der Śūdra, habe ihm, dem Brahmanen, überhaupt nichts zu sagen (das war das „Argument“ des Odysseus gegen Thersites). Außerdem seien Verstöße gegen Speisetabus nicht so schlimm wie die gegen Trinktabus (d. h. Alkohol ist strenger verboten als Fleisch, eine meines Wissens sonst nicht zu belegende, sophistische Unterscheidung). Als dann der „Weise“ aber gerade essen wollte, hörte die Hungersnot durch Eingreifen der Götter auf, und er brauchte nicht mehr zu sündigen, ein reichlich unmöglicher Schluß (deus ex machina).

Damit bereitete der fromme epische Verfasser der zuerst vernünftigen Argumentation, dann aber verlogenen Sophistik dieses „Weisen“ vorsorglich ein Ende. Vom Diebstahl ist hier nicht als Sünde die Rede, nur vom Verstoß gegen das Vegetarier-tum, das der Weise für unser Empfinden mit Recht ablehnt<sup>43</sup>, nur sollte er es grundsätz- lich, mit besseren Argumenten und nicht nur für diesen Notfall tun.

Eine gewisse andere Art Sophistik, ein Relativismus<sup>44</sup>, liegt schon in der älteren Skepsis des Sanjaya zur Zeit Buddhas und im Indifferentismus der Jainas vor.

In buddhistischen kanonischen Texten, deren Sammlung der Tradition nach eben- falls ungefähr dieser Zeit um 300 v. u. Z. angehört, werden an mehreren Stellen fruchtbare und unfruchtbare Debatten unterschieden, d. h. solche, in denen die Mönche sich einmütig über die Dogmen ihres Ordens unterhielten, und solche, in denen mit Eifersucht gekämpft wurde<sup>45</sup>, Versammlungen mit aufmerksamen und unaufmerksamen Hörern<sup>46</sup>, zweckmäßige, zügellose und durch Gegenfragen geleitete Versammlungen<sup>47</sup>, Redner, die den Sinn oder den Wortlaut ihrer Reden verfehlen oder nicht verfehlen<sup>48</sup>, treffende und schlagfertige Redner<sup>49</sup>, Fragen, die direkt zu beantworten sind, die mit Erläuterungen zu beantworten sind, die durch eine Gegen- frage zu beantworten sind oder die abzuweisen sind<sup>50</sup>. Verstehen wir hierbei auch noch manche Einzelheiten nicht, soviel ist doch klar, daß man begann, über den Debatterietrieb nachzudenken. Das war der Anfang der Eristik, der Behandlung

Eristik

<sup>39</sup> Mbh. XII, 141, 51.

<sup>40</sup> Ebd. 53.

<sup>41</sup> B. Up. IV, 1, 3; Upp. 195.

<sup>42</sup> Das. 33 f.; v. o. Brāhmaṇa: Reiche dürfen sündigen (Kap. 7).

<sup>43</sup> Er hätte sich auf Yājñavalkya berufen können: Upp. 145.

<sup>44</sup> Vgl. Lenin, Nachlaß 208: Relativismus der Sophisten.

<sup>45</sup> Ang. Nik. II, 35; vgl. 50; III, 93.

<sup>46</sup> Ebd. II, 34; 39.

<sup>47</sup> Ebd. III, 132.

<sup>48</sup> Ebd. IV, 140.

<sup>49</sup> Ebd. IV, 132.

<sup>50</sup> Ebd. IV, 42; III, 67.

der Streitgespräche, als eines Teiles der sich entwickelnden Logik. Es wäre nützlich, einen Vergleich mit den „Sophistischen Widerlegungen“ des Aristoteles durchzuführen.

Aus dem in „Upanishaden“ und buddhistischen und jainistischen Lehrschriften längst literarisch gewordenen Debattieren, dieser abgeleiteten und gemilderten Form des indischen Klassenkampfes, entwickelten die Gelehrten damals einen neuen Stil ihrer freilich immer noch nur mündlich überlieferten, vor Unbefugten (Sūdras usw.) geheimgehaltenen Literatur, den Stil des sogenannten Bhāṣhya, d. h. eigentlich des Kommentars zu den alten Sūtra-Aphorismen, der in argumentierender und disputierender Form abgefaßt ist. Ein Beispiel dafür ist der Kommentar des Grammatikers Patañjali zu Pāṇini oder das Werk Kauṭalyas, der an vielen Stellen gegen die Meinungen seiner Vorläufer und Gegner polemisierte und gerade, weil er den Streit sah, selber seine Aphorismen und den dazugehörigen Kommentar abfaßte, wie er im Schlußvers seines Buches ausdrücklich darlegte.

Logik In diese Zeit fällt auch ein gewisser Anfang der formalen Logik. Um 400 v. u. Z. hatte bereits der Grammatiker Yāska einige syntaktische Begriffe zur Interpretation der orthodoxen Veda-Literatur zusammengestellt. Um 300 v. u. Z. hat Śaunaka in der „Brhaddevatā“ diese Zahl bereits auf 36 solcher Begriffe erweitert<sup>51</sup>. Darunter sind schon einige geradezu logische, wie Zweifel, Frage, Rätsel, Anweisung, Geschwätz, Antwort, Verbot, Befehl usw. Später haben indische Poetiker ähnliche Begriffe zur Erläuterung der Poesie verwendet. Kurz nach 300 v. u. Z. aber hat Kauṭalya seinem Staatslehrbuch ein Sonderkapitel mit einer Aufzählung sowie mit Definitionen und Belegen von 32 solchen Begriffen aus seinem eigenen Werk angehängt<sup>52</sup>. Da handelt es sich um Zweifel, Vergleich, Anweisung usw. Er stellte der zu widerlegenden These die Antithese gegenüber und fügte Begründung, Beispiel, Grundsatz und Thema hinzu. Den Vergleich definierte er als Klären eines Ungesehenen durch ein Gesehenes, was später in philosophischer Literatur ganz ähnlich wiederholt wurde<sup>53</sup>. Sein Begriff der „Satzergänzung“ ist aus Yāska entlehnt; sein Begriff der „eigenen Termini“ stammt aus Pāṇinis Grammatik. So war aus altbrahmanischem Grammatikerbetrieb ein Zweig der Wissenschaft erwachsen, der als damalige Logik dienen konnte.

An einer anderen Stelle seines Werkes beschrieb Kauṭalya den idealen Sekretär des Königs<sup>54</sup>: Wie müssen seine Eigenschaften sein, was gehört zu einem vollständigen, guten Schriftstück (in Kanzleien wurde damals schon die Schrift verwendet!), und welche Fehler muß man in einem Schriftstück vermeiden? — Im Epos „Mahābhārata“ aber wird von der Unterredung einer Nonne Sulabhā mit dem berühmten zagenhaften König Janaka berichtet, in der die Nonne den König u. a. über die guten Eigenschaften eines Debattenredners, die neun Fehler eines schlechten Unterredners, die fünf Erfordernisse einer guten Rede und die Fehler einer schlechten Rede belehrt<sup>55</sup>. Also stimmen im ganzen und in manchen Einzelheiten diese beiden embryonalen Logiken des Schreibers und des Redners überein.

Zu den fünf Erfordernissen einer guten Rede gehören: Zweifel am Gegenstand (alle Diskussion behandelt ja etwas Zweifelhafte, und alle Philosophie hatte ja Zweifel zur Voraussetzung!), man muß die Vorzüge der einen und die Schwächen

<sup>51</sup> Brhaddevatā I, 35 ff.; vgl. MS II, 1, 33 mit Śaṅkaraswāmis Kommentar; NS II, 1, 62.

<sup>52</sup> S. Ruben in Festschrift Jacobi, Bonn 1926, 351 ff.

<sup>53</sup> BS III, 2, 18.

<sup>54</sup> Kauṭalya 10, 28.

<sup>55</sup> Mbh. XII, 320. Vidyabhusana 12.



der anderen Partei unterscheiden, man muß die Reihenfolge der vorzubringenden Punkte übersehen, man muß zu einer Entscheidung kommen, und die Debatte muß ihren Zweck erfüllen. Kauṭalya aber führte als Punkte des vollständigen Schriftsatzes an: richtige Reihenfolge, Verbundenheit, Vollständigkeit, wohlklingenden, vornehmen und deutlichen Stil. Die fünf Fehler eines Schreibens sind nach Kauṭalya: unreines Papier und schlechte Schrift, ein späterer Punkt darf keinem vorhergehenden widersprechen, kein Punkt darf wiederholt werden, kein grammatischer Fehler darf unterlaufen, und die Disposition muß deutlich sein. Suśāhā aber stellte als Fehler einer Rede zusammen: Sie darf nur ein einziges Thema haben, muß logisch sein, darf nicht locker disponiert, nicht zweifelhaft, nicht unwahr oder unpraktisch sein.

Zu diesen Logiken des Kanzlisten und Redners kam noch die des Juristen: Um unberechtigte Klagen abweisen zu können, hat Kauṭalya (sicher nach damals üblichem Prozeßverfahren) festgelegt: Abzuweisen sind Klagen, wenn der Kläger den festgelegten Gegenstand verläßt und auf einen anderen übergeht oder wenn das, was er zuerst gesagt hat, nicht mit dem übereinstimmt, was er später sagt usw. uſf.<sup>56</sup>. Ziemlich genau entsprechende Punkte werden in der klassischen Logik später als Fehler in einer Debatte behandelt<sup>57</sup>. Dort wird eben über die notwendigen Glieder einer Debatte und zu vermeidende Fehler gehandelt, so daß man deutlich sieht, wie verschiedene Quellbäche dieser Periode in ein paar Jahrhunderten zum breiten Strom der Hindulogik wurden.

## 17. Asokas Buddhismus und Manus Sāmkhya (um 250 v. u. Z.)

Um 250 v. u. Z. herrschte Kaiser Asoka, der Enkel Candraguptas, über fast ganz Indien. Er hatte in einem Kriege große Teile Südindiens zu dem ererbten Reiche hinzuerobert und schilderte später, wie er dabei 150 000 Menschen als Gefangene als Sklaven verschleppt hat, wie 100 000 erschlagen wurden und vielmal so viele starben. Gerade das, schreibt er in einer seiner Inschriften in pazifistischen Tönen, bekehrte ihn<sup>1</sup>; er widmete — wie er sich in seinen Inschriften rühmte — sein Leben von da an nur noch der patriarchalischen Fürsorge und Tugendlehre für seine Völker im Sinne des Buddhismus.

Asoka  
Buddhismus

Es ist freilich zweifelhaft, ob er tatsächlich Mönch wurde; jedenfalls verzichtete er nicht auf den Thron, sondern setzte nur bestimmte Moralaufseher als Beamte ein und ließ Inschriften mit erbaulichen Ermahnungen an Felsen und auf Säulen schreiben. Darin berichtete er u. a., daß er in seiner Hofhaltung fast ganz zum Vegetarierum übergegangen ist. Es scheint, daß er tatsächlich mit buddhistischer Tugend regieren wollte; jedenfalls berichtet die Legende von der daraus folgenden Katastrophe am Ende seines Lebens. Wegen zu großer buddhistischer Freigebigkeit<sup>2</sup>, die die Staatsfinanzen schädigte, soll er entmündigt worden sein, und zwar von seinen eigenen Ministern. Mit seinem Tode zerfiel sein Riesereich. Die kurze Blüte der Maurya-Dynastie war schon mit der dritten Generation verwelkt.

Der Buddhist auf dem Thron, Asoka, zeichnete sich also nach seinen eigenen In-

<sup>56</sup> Kauṭalya 58, 21ff.; vgl. Breloer, Kauṭalyastudien II, 155.

<sup>57</sup> NS V, 2, 3f.; vgl. Caraka III, 8, 65: arhāntara; Sammatitarkaprakaraṇa 96, 38ff.; Tucci, G., The Nyāyamukha of Dignāga, Heidelberg 1930, 8.

<sup>1</sup> Waldschmidt 53ff.

<sup>2</sup> Ebd. 57f.; vgl. das letzte Jātaka, das des Vesamāra.

schriften und nach der buddhistischen, priesterlichen Tradition durch zwei Dinge aus: Er stellte sich als Pazifist hin, und er verschenkte fromm den Staatsschatz. Nüchtern betrachtet waren das zwei Zugeständnisse an das Volk. Durch den schnellen kriegsgewaltigen Aufstieg der Maurya verblutete das Volk damals noch stärker als sonst im indischen Despotismus. Daher mußte der Kaiser Asoka offenbar nach seinem Sieg dem Volk ewigen Frieden versprechen. Das konnte er sich ja auch leisten, gab es doch in Indien keinen Feind mehr außerhalb der Grenzen seines Riesens Reiches, der ihn bedroht hätte. Dieses Versprechen, das er tatsächlich einhalten konnte, genügte aber vermutlich nicht; die Lage des Volkes blieb weiter bedrohlich, und er mußte auf einen Teil seiner Steuern, des Mehrproduktes der Bauern und Handwerker derart verzichten, daß er die Abgaben gewissen Schichten des Volkes in der Form buddhistischer Spenden zurückgab, wobei freilich zweifelhaft ist, ob das ausgebeutete Volk selber etwas von diesen frommen Geschenken erhalten hat; vermutlich floß das Geld usw. nur in die Taschen von Priestern, in erster Linie sicher Buddhisten, aber Asoka hat auch die Ājīvikas unterstützt (das bezeugen die kunstvollen Höhlen, die er für ihre Asketen in den Barabarhills bei Gayā bauen ließ). Er war also tolerant gegen die verschiedenen geistlichen Einschlummerer des Volkes. Diese übergroßen Ausgaben aber gefährdeten den Staatshaushalt so, daß die Minister einschreiten mußten. Der politische Versuch, mit buddhistischer Friedens- und Spendendemagogie zu regieren, hatte sich nicht bewährt. Das Reich brach zusammen, und zwar nicht etwa durch äußere Feinde, sondern aus innerem Widerspruch.

Die buddhistischen Demagogen zogen daraus den Schluß, dem Volk zu predigen, daß Despoten verlorene Sünder seien, im Grunde also trotz ihres Luxuslebens bedauernswert, wenn man sie mit ihren Untertanen verglich, denn sie konnten nicht mit buddhistischer Frömmigkeit regieren. Sie erfanden dementsprechend eine Legende, daß Buddha selber einmal überlegte, ob so etwas möglich sei; da habe der Versucher ihm vorgeschlagen, er selber solle ein schlechthin gerechter Herrscher werden, aber Buddha habe das abgelehnt, eben weil es eine Versuchung sei<sup>2</sup>. Also nur ein Buddha könnte solch Idealherrscher sein, aber ein Buddha lehnt es als solcher ab.

Daß man buddhistische Demagogie der Weltentsagung nicht mit Despotismus in der Gestalt des Despoten selber vereinigen kann, ist selbstverständlich. Gab es doch anscheinend keine buddhistische Dynastie vor der der Pālas in Bengalen im 8. bis 9. Jh. u. Z., deren Mahāyānabuddhismus aber mit dem des Asoka wenig gemein hatte. Asokas Hīnayānabuddhismus war vielmehr gemäß der doppelten Moral der indischen Despoten eine Ruhelehre nur für die Ausgebeuteten. Der Despot dagegen muß ein rastloser Kämpfer sein, der sich auch durch Niederlagen nicht abschrecken läßt und den Tod in der Schlacht als Weg zu einem walhallartigen Himmel begrüßt. So ist das seit 2000 und mehr Jahren von Manu (s. u.) autoritativ formulierte Ideal der orthodoxen Brahmanen<sup>3</sup>.

Die Buddhisten dieser Zeit des 3. Jh. v. u. Z. waren sich daher sicher nicht nur angesichts des Mißerfolges ihres berühmten kaiserlichen Anhängers Asoka klar, daß es in historischen Zeiten (wir würden sagen: im Klassenstaat) keinen wirklich idealen Kaiser geben kann. Nur in utopisch-paradiesischen Urzeiten, lehrten sie mit ihrer üblichen Demagogie, gab es solche, und in messianischer Zukunft wird es sie wieder geben. Für ferne Vergangenheit und Zukunft also schilderten sie solche Fürsten,

<sup>2</sup> Samy. Nik. IV, 20; vgl. Ruben in Festschrift Schubring 1951, 172.

<sup>3</sup> Manu VII, 87 ff., 99 ff.



denen die Weltherrschaft ohne Kriege zufällt. (Sie haben nämlich ein magisches Rad, das über die Erde durch alle Länder dahinrollt, und alle anderen Fürsten begrüßen sie daraufhin als lieben Gast<sup>6</sup>. Auch Aśoka wurde ja erst buddhistischer Pazifist, als er sein Riesenreich nicht mehr erweitern wollte oder konnte.) Und diese märchenhaften Kaiser der Urzeit spendeten von ihren unermesslichen Schätzen den Bedürftigen, denn sie hingen nicht an ihrem Golde.

Diese utopischen Schilderungen der Ideal-Kaiser im Kanon der buddhistischen orthodoxen Schriften werden von der Tradition zusammen mit dem ganzen Kanon gerade der Zeit des Aśoka zugewiesen; er selber soll ein Konzil einberufen haben, auf dem die kanonischen Schriften der Buddhisten festgelegt wurden. Seine pazifistische und freigebige Politik und diese buddhistischen Idealbilder werden sich also wechselseitig bedingend! Ungefähr gleichzeitig haben sich aber auch die brahmanischen, insbesondere vishnuitischen Epiker mit dem Problem des Krieges und des idealen Fürsten, des frommen Weltherrschers Yudhishtira, auseinandergesetzt. Aśokas Pazifismus ist also nicht seine persönliche Tugend gewesen (wie es meist hingestellt wird) und auch kein Verdienst der ihn bekehrenden buddhistischen Priester, sondern weite Teile des indischen Volkes werden damals im Verlauf der Kriege der Ausbreitung der Mauryakaiser einen so starken Druck ausgeübt haben, daß Buddhisten und Brahmanen ihn nicht übersehen konnten. Als damals Aśoka zum erstenmal in der indischen Geschichte ein Weltreich begründete und keinen Konkurrenten zu befürchten hatte, konnte und mußte er pazifistisch auftreten.

In diese Zeit des Kaisers Aśoka, zum Kanon der Buddhisten, gehört nach buddhistischer Tradition auch die Sammlung der „Jātakas“, der 547 Fabeln und Märchen, die die buddhistischen Prediger offenbar zur moralischen Erbauung als Exempla in ihre Predigten einflochten und die uns wichtig sind, weil sie uns indirekt ein wenig die Stimme des indischen Volkes vernehmen lassen. Aus ihnen sind einige Fälle von Rebellion bereits oben zur Charakteristik der Zeit Buddhas zitiert worden; aber man kann weder ihre Abfassung genau chronologisch festlegen, noch eindeutig angeben, welche Periode der indischen Geschichte sie schildern. Sie werden im Verlauf von Jahrhunderten zusammengetragen worden sein. Die antidespotische Grundhaltung der Ausgebeuteten blieb aber im stagnierenden Indien, und deshalb wird es richtig sein, hier wieder auf sie zurückzukommen. Gewiß überwiegt in ihnen die reichlich asketische buddhistische Moral, die solche Sünden der Weltmenschen (d. h. solche Fehler der Klassengesellschaft) wie Geiz, Habsucht, Sinnlichkeit, Undankbarkeit, Stolz usw. mit mehr oder weniger Recht anprangert; dabei spricht aber aus sehr vielen doch eine einleuchtende Gesellschaftskritik, die von dem wachen politischen Bewußtsein der Massen des Volkes zeugt. Daß Könige, Brahmanen, Asketen, Beamte, Kaufleute usw. derartig angegriffen wurden, war – scheint es – etwas Neues, zumindest für die indische Literatur. Offenbar war im Verlauf der Entwicklung der Produktionsverhältnisse, die wir im einzelnen noch nicht schildern können, eine Stärkung der gesellschaftlichen Spannung erfolgt.

Da sind die Könige manchmal edel und gut, aber auch habgierig, neidisch, ungerecht, feige, eifersüchtig usw., also durchaus nicht so idealisiert, wie man es im despotisch regierten Indien erwarten sollte. Ein König sucht z. B. einen Anlaß zu Eroberungskriegen und sendet seine Töchter in ihren Wagen in den Ländern umher; sollte aber ein Fürst sie in seinen Harem nehmen, wäre das soviel, als vergriffe

Jātakas

<sup>6</sup> Di. Nik. XVII, XXVI.

er sich am Mädchen; er würde mit Krieg bestraft werden<sup>6</sup>. — Ein anderer möchte seinen edlen Sohn loswerden und läßt ihn gegen einen stärkeren Feind kämpfen<sup>7</sup>. — Ein König, betrügt Pferdehändler und kauft von ihnen Pferde zu viel zu niedrigen Preisen, die er seinen Schätzer festsetzen läßt<sup>8</sup>; diese königlichen Schätzer waren wegen ihrer Willkürlichkeit und Bestechlichkeit besonders verhaßt<sup>9</sup>, und man erzählte sich gern, wie ein soldier gelegentlich von einem schlaun Schmied überlistet und bestraft wurde, aber auch davon, wie ein tüchtiger, gerechter Schätzer von seinem geizigen Herrn und Despoten schlecht bezahlt wurde<sup>10</sup>.

Nicht besser kommen die Brahmanen weg, die oft als dumm, betrügerisch, undankbar usw. hingestellt werden, u. a. einer als Weiberknecht wie in Griechenland Aristoteles<sup>11</sup>. Ein anderer hetzt seinen König zum Versuch der Welteroberung auf, und zwar durch magisches Opfern vieler Fürsten<sup>12</sup> (man denkt dabei an Jarāsandha von Magadha).

Verhaßt waren auch die Dorfverwalter, die der König einsetzte. Einer wird als Ehebrecher geschildert, den ein gehörnter Bauer verprügelt; einer tut sich mit Räubern zusammen und läßt sie in seiner Abwesenheit sein eigenes Dorf ausplündern; ein dritter ist auf die Straf gelder aus, die die Bauern bei Trunkenheit und Totschlag zahlen müssen, und haßt deswegen den Buddha, der die Bauern zu Enthalt samkeit erzieht<sup>13</sup>.

Die Habsucht der Kaufleute wird dargestellt; geldgierige werden von schätze hütenden Schlangen getötet<sup>14</sup>. Einer fälscht ein Orakel und läßt einen Mann aus einem hohlen Baum eine Götterstimme nachahmen, ein Trick, den Kauṣalya empfohlen hatte und von dem man noch später gern lustige Geschichten erzählte<sup>15</sup>. Sogar ein als edel geschilderter Kaufmann nahm von seinem entlaufenen Sklaven, der ein schwerer Betrüger geworden war, Bestechungsgeschenke und verriet ihn darauf hin nicht; dieser „edle“ Kaufmann soll Buddha selber in einer Vorgeburt gewesen sein! Also galt solches Handeln damals als geradezu selbstverständlich!<sup>16</sup>

Von den untersten Kasten wird ein Diener als treu, ein anderer beinahe als komisch geschildert. Der Letztere ist voller Furcht vor seinem verstorbenen grausamen Herrn, der aus dem Jenseits wiederkehren könnte<sup>17</sup>. Zwei Jäger aber, die doch für die vegetarischen Brahmanen und Buddhisten sonst als Männer eines besonders anrühnigen Berufes gelten, werden als bekehrt geschildert: das edle Wesen der Tiere läßt sie die buddhistische Moral als richtig erkennen<sup>18</sup>, aber andere Jäger werden von schlaun Tieren überlistet. Manche Sklaven werden als Bösewichte geschildert. In

<sup>6</sup> Jātaka 301.

<sup>7</sup> Ebd. 416.

<sup>8</sup> Ebd. 158.

<sup>9</sup> Ebd. 5.

<sup>10</sup> Ebd. 126, 463.

<sup>11</sup> Ebd. 191; Pañc. IV, 6; Benfey, Panśatantra, Leipzig 1859, I, 461f.

<sup>12</sup> Jātaka 353.

<sup>13</sup> Ebd. 199, 79, 31; vgl. Einführung in die Indienkunde S. 238: Feudalismus.

<sup>14</sup> Jātaka 256, 493.

<sup>15</sup> Ebd. 98; Sukasaptati 50; Pañcatantra I, 19; Benfey a. a. O. I, 275 usw.

<sup>16</sup> Jātaka 125; vgl. Krishna 258 über Unmoral in Jātakas, bei Krishna usw. Im ähnlichen Jātaka 127 ist dieser Anstoß verneinend.

<sup>17</sup> Jātaka 257, 240.

<sup>18</sup> Ebd. 491, 359; s. a. den rechtlichen Jäger im Mbh. usw. (Vet. 175).



allen Kasten gibt es eben nach buddhistischer Ansicht (alle Menschen sind von Natur gleich!) Gute und Böse<sup>19</sup>. Die Buddhisten wollten also mit diesen Geschichten keinesfalls zum Klassenkampf aufrufen.

In den buddhistischen Tierfabeln dieser Jātakasammlung findet sich öfters das Motiv der erfolgreichen List des Schwachen gegen den Starken (z. B. des schlauen Affen gegen das starke Krokodil<sup>20</sup> oder der Wachtel gegen den Habicht<sup>21</sup>, oder der Wachtel gegen den Elefanten, der sie beleidigt hat und gegen den sie ein ganzes Heer kleiner, aber in ihrer Masse siegreicher Tiere in Bewegung setzt<sup>22</sup>). Das war ein uraltes, auch aus Äsop bekanntes Motiv, war doch Äsop ein Sklave gewesen, der in Tierfabeleinkleidung die Verachtung des Großen und die Überlegenheit des Niedrigen dargestellt hatte; insofern war von Äsop an die Tierfabel die bezeichnende Literatur der Unterdrückten<sup>23</sup>, und noch bei Saltykow-Stschedrin hat sie diesen Charakter. Aber auch in den „Jātakas“ ist man über die Kritik einzelner besonders grausamer Despoten nicht zur Kritik der Gesellschaftsordnung der Sklavenhalter an sich fortgeschritten<sup>24</sup>. Gab es doch keine revolutionäre Klasse, die das hätte leisten können.

Manche meinen ohne überzeugende Beweise, damals habe es ein buddhistisches Zeitalter in Indien gegeben. Diese Kritik der „Jātakas“ aber sieht viel mehr nach sehr weitverbreiteter Opposition im Volk, nicht nur nach buddhistischer Gesellschaftskritik aus, besonders wenn man sie mit der Kritik an den Königen vergleicht, wie sie damals von Brahmanen in ihren Epen vorgebracht wurde. Da wird jeder der epischen Helden als mehr oder weniger tragische Gestalt hingestellt: Sie sind heroisch-edel, wie es in solcher Aristokratenliteratur üblich ist, aber sie werden zugleich in Sünden verstrickt<sup>25</sup>. Rāmas Vater frevelt unbewußt aus Jagdleidenschaft; Kṛṣṇa erlebt den Untergang seines Stammes im Trunk; Yudhiṣṭhira stürzt sich und seine Familie durch seine unbeherrschte Spielleidenschaft ins Unglück und kann als König nicht so rechtlich regieren, wie er es an sich angeblich möchte. Seine Dynastie zerfleischt sich in grausamen Vetternkampf, in den sie durch einen wohl unlösbaren juristischen Streit um die Erbfolge geraten ist. Im Kampf muß seine Partei aus Not immer wieder zu gemeinsten Listen greifen, die epischer Helden unwürdig sind. Diese vishnuitischen Heroen möchten also wohl edel sein, dürfen es aber nicht, können es so wenig wie der buddhistische Kaiser Aśoka mit seiner Verschwendung. Hier steht also brahmanische, vishnuitische Demagogie neben der buddhistischen und bezeugt, daß solche Banebelung des Volkes damals für die herrschenden Kreise unumgänglich war. Neben die buddhistischen „Jātakas“ und die vishnuitischen Epen aber ist als ungefähr gleichzeitig das epochemachende śivaitische Werk des Guṇāḍhya, sein märchenhafter Roman „Bṛhatkathā“ zu stellen, der zugleich eine Verhöhnung der vishnuitischen Epik und gewisser, auch von Buddhisten getadelter Despoten wie Udayana von Kauśambi war und offenbar kaufmännischen Kreisen zuzuschreiben ist.

Im Epos werden die Fürsten zwar kritisiert, aber im Gegensatz zu den „Jātakas“ als tragisch entschuldigt. Da werden gelegentlich auch Asketen als hochmütig und als

<sup>19</sup> Vgl. Dāś. 22: Frauen werden zu gleichen Teilen als gut und schlecht geschildert.

<sup>20</sup> Jātaka 57, 208.

<sup>21</sup> Ebd. 168.

<sup>22</sup> Ebd. 357; Pañcatantra I, 13.

<sup>23</sup> Dāś. 23.

<sup>24</sup> Das leistete 1. Sam. 8.

<sup>25</sup> Zum Folgenden vgl. Ruben in Festschrift Schubring 170.

unmoralisch gegen Männer des Handelns, sei es nun ein Bauer oder Kaufmann, ja, sogar gegen einen Jäger abgeurteilt, wenn er nur seine Eltern pietätvoll pflegt. Dabei ist der Ton stark dem der „sophistischen“ Anekdoten ähnlich.

Auch Kauṭalya schildert in seinem Staatslehrbuch schreckliche Fürsten, die an ihren Leidenschaften verschiedenster Art (sie werden systematisch abgehandelt) zugrunde gingen<sup>26</sup>. Die politische Lehre, die die herrschende Klasse im damaligen Indien damit vertrat, war eben nichts weiter, als daß der Despot unheilbringend ist, wenn er seinen Launen und Leidenschaften triebhaft folgt; Selbstzucht des Fürsten ist der Ausweg, den diese brahmanischen Kreise damals (und auch später!) als einzigen zeigten<sup>27</sup>. Das ist wieder eine demagogische Haltung, die vor dem Volk den Eindruck erwecken soll, als stimme diese Staatslehre mit gewissen fortschrittlichen Strömungen der Zeit überein.

Wir sind noch nicht in der Lage, die Geschichte der Philosophie des Buddhismus, die genauere Form, die er in dieser Periode des Zerfalls des Mauryareiches hatte<sup>28</sup>, zu beschreiben. Statt dessen ist hier auf die weltanschaulichen und politischen Fragen etwas ausführlicher eingegangen worden.

**Manu** Diese Volkskritik am Despotentum, die damals stark gewesen sein muß, wirkte sich noch in anderer Weise aus. Jetzt endlich erfolgte in Indien ein Schritt, der in Griechenland schon bei Solon usw., in Mesopotamien gar schon bei Hammurabi vollzogen worden war. Das Recht wurde von „Manu“, einem mythischen Weisen, festgelegt. Das geschah zunächst nur mündlich, wie es ja auch in den anderen indischen Lehren üblich war, und zwar in Versen, als ob man Recht ernsthaft in Versen niederlegen könnte. Damit schloß es an die in den Epen und „Jātakas“ vielfach bezeugte Spruchweisheit der „Weisen“ an, sachlich zum Teil aber auch an ältere Sūtras, die das Leben der Brahmanen in den verschiedenen Stadien des Lebens usw. regelten. Zugleich blieb es Privileg der Brahmanen.

Ohne eine gewisse Rechtsfixierung konnte also die herrschende Klasse ihr Eigentum und ihre Privilegien nicht mehr gegen den Druck des Volkes erhalten; sie mußte dem Volk allein schon durch die Fixierung und auch in gewissen demagogischen Sätzen des Manu einige Zugeständnisse machen. Kauṭalya hatte in seiner Staatslehre auch schon das Recht behandelt, aber jetzt bauten gewisse orthodoxe, ritualistische Brahmanen gegen diesen zynischen Ideologen des Alleinherrschers und vermutlich auch gegen den Buddhisten auf dem Thron, den gescheiterten Aśoka, ihre alte Standes-Sittenlehre der Sūtraperiode zu dem parteilich brahmanischen Rechtsbuch des „Manu“ aus, das den Hindus im allgemeinen beinahe bis heute als autorativ gilt. Unser Manutext wird etwas jünger als diese Zeit Aśokas sein<sup>29</sup>; vermutlich ist er nahe an die Mīmāṃsā im folgenden Abschnitt heranzurücken; aber viele seiner Verse finden sich auch im Epos, sind also aus alter, mündlicher, brahmanischer Spruchweisheit sowohl ins Epos wie ins Rechtsbuch aufgenommen worden, drücken also eine Stimmung der Brahmanenschaft aus, die nicht einmalig aufbrauste, sondern im stagnierenden Indien durch viele Jahrhunderte herrschend blieb und eine Unterordnung der Despoten unter die Brahmanen forderte. Andererseits wird in einem „Jātaka“ die Aufzeichnung des geltenden Rechts in einem Buch, das die Richter benutzen sollen,

<sup>26</sup> Konow, St., Kauṭalya Studien, Odo 1945, 8 ff.

<sup>27</sup> S. o. Kauṭalya und Bh. G.

<sup>28</sup> Vgl. E. Frauwallner, Die buddhistischen Konzile, ZDMG 102, 1952, 240 ff.

<sup>29</sup> Nach Winternitz III, 439: zwischen dem 2. Jh. v. u. Z. und dem 2. Jh. u. Z.



erwähnt<sup>40</sup>. Das paßt besser zu „Manu“ als zu den Sittenlehren der Zeit um 500 v. u. Z., die nicht fürs Gericht, sondern für den Moralunterricht der Brahmanen gedacht waren.

Damit kodifizierten diese Brahmanen im Gegensatz zu Materialisten, zu brahmanischen Mystikern, śivaitischen und vishnuitischen Brahmanen<sup>41</sup>, zu Buddhisten und Jinisten, aber auch zu Kauṭalya und seinem zynischen Despotismus das orthodoxe Kastenrecht, nach dem die Strafen für ein und dasselbe Verbrechen bei Tätern aus verschiedenen Kasten verschieden hart waren, d. h. die höheren Kasten privilegiert wurden. Bei Widersprüchen zwischen dem Staatslehr- und dem Rechtsbuch ist nach Ansicht dieser Brahmanen ihr Recht ausschlaggebend; Kauṭalyas Nachfolger werden umgekehrt geurteilt haben. Wie dieser Widerspruch in der damaligen Praxis ausgekämpft wurde, wissen wir noch nicht. Die Brahmanen z. B. verordneten magische Ordale, wenn ein Fall sich nicht durch Geständnisse entscheiden ließ; Kauṭalya empfahl dagegen die Tortur<sup>42</sup>. Später ist sowohl die Staatslehre Kauṭalyas wie die buddhistisch-jinistische Opposition von den Brahmanen und ihren orthodoxen Despoten zum Schweigen gebracht worden.

Diese Brahmanen waren ja nicht etwa antidespotisch. Sie standen nur im Gegensatz zum Despotismus Kauṭalyas. Dessen hemmungslose Staatslehre war ja für Verbreitung im Volk nicht geeignet. Kauṭalya hatte sich beim Aufstieg der Maurya um den Druck des Volkes offenbar viel weniger zu sorgen brauchen als Manu, die Buddhisten, Epiker usw. in der Periode ihres Zerfalls. Manus Recht ist also in gewissem Sinne die Lehre, die nicht so sehr für den großstaatlichen Despotismus gemeint war wie für den der kleineren Despoten. Konzentrierung der Macht in Großstaaten und Dezentralisierung bei sich befehrenden Kleindespoten sind ja die beiden Pole, zwischen denen die indische Gesellschaft die letzten Jahrtausende hindurch hin und her gezerrt wird. Aber auch die großen unter den späteren Despoten haben Manu heilig gehalten, er bot eben die Rechtslehre, die die Brahmanen für die Interessen der herrschenden Kreise geschaffen hatten und der nur das islamische und das englische Recht später als stärker gegenübertraten.

Manus brahmanische Rechtslehrer wünschten sich und dem Volk einen Despoten, der orthodox war, d. h. der dem Volk ein Muster an altbrahmanischer Frömmigkeit und damit zugleich Ergebenheit und Freigebigkeit den Brahmanen gegenüber war, so daß sie als seine Ratgeber (wie die Jesuiten als Beichtväter der europäischen Despoten der Gegenreformation) die Politik usw. in die Hand bekamen, während doch bei Kauṭalya Brahmanen in der Politik nichts zu suchen hatten. Diese Brahmanen waren als Orthodoxe die reaktionärsten. Ihr Standesleben wird mit allen Speisetabus usw. im „Manu“ breit und idealisiert dargestellt. Sie sollen die Herren aller anderen Kasten, auch der Könige sein. Sie wollen die absolut erste Kaste sein. Das ist die Grundhaltung des „Manu“. Und bis heute (oder genauer: gestern) halten die orthodoxen Brahmanen diesen seit den alten „Brāhmaṇas“ zu belegenden maßlos egoistischen Kastenstandpunkt aufrecht, gestützt auf die abergläubische Masse der illiteraten Bauern. Wie die Wirklichkeit war, d. h., wie weit die Priester zu Zeiten den Fürstentum tyrannisieren und Despoten lenken konnten, wissen wir noch nicht.

<sup>40</sup> Jātaka 388: freilich nur in der Prosa, die nicht zum Kanon gehört.

<sup>41</sup> Śiva und Vishnu sind in Manu XII, 124 kleinere Götter als Indra in 123. Von Erlösung und mystischem „Wissen“ ist in XII, 85 nur nebenbei gehandelt. Aber s. u. Kosmogonie des Nārāyaṇa.

<sup>42</sup> Loich, H., Die Yājñavalkyasmṛiti, Leipzig 1927, S. XXX und XXXIII.

Das Buch Manus beginnt mit einer Welterschöpfung durch den Gott Nārāyaṇa, der als eine Form Vishnus gilt. Sie ist voll von Sāmkhyabegriffen, ähnlich didaktischen epischen Stellen. Aber Manus Brahmanen sind keine vishnuitischen Tempelbrahmanen. Tempelbrahmanen gelten ja, weil sie Angestellte, also nicht „frei“ sind, als wesentlich weniger vornehm als diejenigen Brahmanen, die nur als Lehrer und Ritualisten von „Geschenken“ leben. Auch innerhalb der Priesterkaste hat sich der uralte Gegensatz der tempel- und idollösen vedischen und der vorarischen Priester mit ihrem Vishnu- und Siva-Tempelkult erhalten. Auch die orthodoxen, standesstolzen Brahmanen Manus mußten aber wenigstens in ihre Kosmogonie ein wenig Vishnuismus aufnehmen, um den Massen entgegenzukommen und sie in der Hand zu behalten.

Ein wenig Philosophie war aber ebenfalls notwendig, um genügend gebildet zu erscheinen. So wurde also vishnuitische Mythologie mit Sāmkhya und sehr viel Offenbarung (aber weder Yoga noch Lokāyata) zu Anfang der Rechtslehre gemischt, um einen eindrucksvollen Auftakt für die Lehre der brahmanischen Kastenprivilegien zu gewinnen: Die Weisen der Urzeit fragten den Manu als den einzigen Wissenden nach den Rechten und Pflichten aller Kasten. Manu begann dann mit der Kosmogonie. Die ganze Welt schlief gleichsam als ein Unvorstellbares; da erschien der aus sich selbst entstandene Gott (Vishnu), übersinnlich, undenkbar, alles in sich umfassend, und schuf aus sich heraus das Wasser und in ihm ein Ei, aus dem er als Gott Brahmā geboren wurde, das höchste Selbst oder der Puruṣa (wie das Sāmkhya den Geist nannte). Brahmā schuf aus den beiden Hälften des Eis Himmel und Erde, aus sich als dem ātman aber ließ er das manas (Denken) hervorgehen, das das Wesen von Seiendem und Nichtseiendem ist, aus diesem das Ichbewußtsein und den mahān (das Bewußtsein des Sāmkhya), alle drei Urqualitäten und die fünf Sinne, und aus deren feinen Teilchen schuf er alle Elemente und Wesen mit ihren Leibern, entnahm dem „Veda“ die Namen aller Dinge und gab sie den Dingen (das ist eine Vorstellung der Mīmāṃsā, s. u.) usw. usw.

Es lohnt sich nicht, die von alten und neuen Kommentatoren verschieden ausgelegten Einzelheiten dieser Kosmogonie und dieses Sāmkhya in unserem Überblick über die Geschichte der indischen Philosophie darzulegen. So viel ist deutlich, daß es sich um eine mythologische Lehre mit Elementen eines theistischen Sāmkhya handelt, eine Scheingelehrtheit, die etwa im Anfang des Epos „Harivamśa“ ihre Entsprechung hat und weniger die Philosophie des Sāmkhya an sich als ihre Bereitschaft, sich von Priestern im Interesse der Despoten mißbrauchen zu lassen, zeigt.

Vishnu legte dann für alle Wesen die Pflichten fest (28), die Manu lehren will, und zwar hat Gott diese Lehre verfaßt und Manu gelehrt, Manu aber hat sie die Weisen der Urzeit gelehrt (38). Die Lehre umfaßt alle Privilegien der Brahmanen, aber auch den Despotismus. Dabei wird die historisch notwendige Strenge des Despoten mit demagogischen, frommen Sätzen beschönigt. Übt der Despot den „Schutz“ seines Volkes gerecht aus, so erhält er (neben dem sechsten Teil der Ernte der Bauern als der Naturalsteuer) auch den sechsten Teil aller frommen Taten seiner Untertanen, wenn aber nicht, so den sechsten Teil ihrer Sünden. Zieht er die Steuer ein, ohne den Schutz auszuüben, so verfällt er der Hölle, ebenso wenn er sich nicht an das Rechtsbuch des Manu hält oder ein Atheist ist (8, 304 ff.). Wie Indra die Erde mit Regen, so überschüttet der Despot sein Volk mit allem, was es sich wünscht (9, 304). Wie der Gott Varuna die Sünder fesselt, so der Despot (308). Wie die Menschen sich über den vollen Mond freuen, so die Untertanen über den Despoten (309).



usw. usf. So hat der Despot die Funktionen aller Götter, soll das ausgebeutete Volk glauben. Dieses Rechtsbuch steht damit auf dem Niveau der Märchen, Epen usw., die von edlen Despoten fabelten. Es zeigt den Massen aber keinen Weg, wie sie zu ihrem Recht kommen können.

Das VII. Kapitel des Buches ist der Schilderung des Despoten gewidmet und spricht eine offenere Sprache. In Urzeiten, heißt es da ähnlich wie in jener buddhistischen Urgeschichte, lebten die Menschen voll Furcht weit zerstreut in königslosem Zustand, bis Gott ihnen zum Schutz den König schuf (3), der den, der ihn haßt (solche gab es ja genug!), ohne Zweifel vernichtet (12). Für den König schuf Gott den Stock (14), aus Furcht vor dem lassen alle Wesen sich ausbeuten und bleiben bei ihrer Kastspflicht (15). Würde der König den Stock nicht unermüdlich führen, würden die Starken die Schwachen wie Fische am Spieße braten (20), dann würde es kein Eigentum geben und das Unterste würde zuoberst gekehrt werden (der Südra würde über dem Brahmanen stehen, sagt der Kommentar) (21). Schwer zu finden ist ein reiner (d. h. frommer, gehorsamer) Mann; nur durch Furcht vor dem Stock läßt die ganze Welt sich ausbeuten (22). Alle Kasten würden verderben, alle Grenzen (zwischen ihnen) würden brechen, und alle Welt würde rebellisch werden, wenn der Stock sich irrte (24). Nur wo der schwarze, rotäugige Gott Stock die Bösen schlägt, irren die Untertanen nicht (25).

Diese Verse Manus sind gleichsam die Quintessenz vieler verstreuter Stellen des Epos und damit dessen, was die Brahmanen an Rechts- und Staatsweisheit propagierten. Hier ist aber ebensowenig wie bei Kauṭalya von Moral die Rede. Angst der Ausbeuter spricht aus diesen gehässigen Sätzen, alles andere als Liebe zu den Menschen. Manu sieht ja auch *den* König als groß an, der mit seinem Heer sein eigenes Volk ebenso wie das Heer seiner Feinde niederhält (VII, 175). Und es wird dem lesenden Untertan viel zugemutet, wenn er Manu glauben soll, daß ein solcher Despot, wenn er nur die heiligen Texte (wie u. a. dieses Buch!) kennt, dadurch von allen Sünden frei wird (XII, 100 ff.). Das ist wieder eine andere Version der Entschuldigung der Gewalt, die einst Indra in der „Upanishad“ zynisch dem König Pratardana verkündigt hatte. Vom Problem des Quietismus ist in diesem Buch keine Rede. Es ist aber nur eine schwächliche Wiederholung des Kauṭalya, wenn Manu mit ängstlicher Rücksicht auf das Volk empfiehlt, Kriege nur anzufangen, wenn die Untertanen zufrieden sind (VII, 170). Er weiß auch ganz genau, daß die allzusehr ausgebeuteten Völker ihren Königen samt ihrer Sippe das Leben nehmen (111). All diese Unmenschlichkeit paßt dazu, daß Manu als idealen König den hinstellt, der unermüdlich gegen Stärkere und Schwächere gleichermaßen Kriege anfängt (87 ff.). Klingt das nicht wie eine Polemik gegen Aśoka und Yudhishtira?

Im „Mahābhārata“ aber, dessen Abfassung sich ebenfalls über Jahrhunderte, und also auch diese Periode, erstreckte, wird so leidenschaftlich und ausführlich über Fragen des Rechts und des Staates diskutiert, daß es geradezu als Rechtsbuch bezeichnet wird. Seine didaktischen Teile dieser Art geben ihm also einen Charakter, der es von den anderen Epen unterscheidet und der in diese Periode des alten Indiens paßt.

Außerdem sind die indischen Epen fromme Erbauungsbücher der bald theistischen, bald pantheistischen Religion des Viṣṇu. Hinter den philosophischen didaktischen Teilen des „Mahābhārata“ aber kann man eine Sāmkhyasystematik erwarten, die damals ungefähr auf der Höhe des „Kāthāvatthu“, des Textes der buddhistischen Dogmatik aus der Zeit des Kaisers Aśoka, gestanden haben dürfte. Leider ist es bisher

noch nicht geglückt, die vielen philosophischen Lehrstücke im Epos chronologisch oder systematisch ausreichend zu ordnen.

Die späteren Brahmanen lehrten, daß der Mensch vier Ziele habe: praktischen Gewinn, Liebe, Recht und Erlösung. Die Lehre vom praktischen Gewinn ist im Lehrbuch des Kauṭalya verkörpert. Die Lehre der Liebe schuf Vātsyāyana in seiner *ars amandi* etwas später. Die Lehre vom Recht finden wir bei Manu in dieser Zeit. Die Lehre der Erlösung aber soll die Philosophie sein, die als Sāṃkhya damals schon bestand, als Vaiśeṣika usw. aber in den folgenden Perioden ausgebaut wurde. Dieser Begriff zeigt, daß von 300 v. u. Z. an der Idealismus seine Vorherrschaft im Dienste der Religion, die man schon in der „Philosophie“ der Upanishadmystiker, der Buddhisten und Jinisten sieht, erweiterte.

Dies ist die spätere Einteilung der „Wissenschaften“, die die ältere, bei Kauṭalya bezeugte (Philosophie, Religion, Ökonomie und Staatslehre) verdrängte. Daneben blieb aber die Reihe der in den „Sūtras“ behandelten Wissenschaften, Ritualistik, Astrologie, Phonetik, Grammatik, Etymologie und Metrik, unberührt, dies waren ja theologische Hilfswissenschaften.

### 18. Mīmāṃsā, die Philosophie der Ritualisten (200 v. u. Z.)

Das Reich der Maurya, das kurze Zeit fast ganz Indien umfaßt hatte, zerfiel nach Aśokas mißglückter Regierung so schnell wie die Reiche des Darius, Alexanders, Cäsars und Karls; Indien zerfiel danach in wenigstens vier Teile: Im Nordwesten, im Panjab, regierten erst griechische Diadochen, dann aus Innerasien eingedrungene Indoskythen; der Zerfall der Seleukiden eröffnete damals den Barbaren Afghanistan, das Tor Indiens. Im Gegensatz zu dieser Fremdherrschaft im Nordwesten wurde das Gangestal von den nationalen Sungas regiert. Einer von ihnen, Pushyamitra, hat um 185 v. u. Z. als „Weltherrscher“, der freilich nur einen Teil des Reiches Aśokas besaß, nach altbrahmanischem vedischem Ritus ein Roßopfer vollführt. Das zeigt seine orthodoxe weltanschauliche Einstellung im Gegensatz zu Aśoka und Kauṭalya. Auf die Sungas folgten dort 73–28 v. u. Z. die Kaṇvas, eine Dynastie von Brahmanen, die also sicher ebenfalls konservativ im Sinne des Manu regiert haben. In der Nordhälfte Südindiens herrschten die Andhras und im Süden dravidische Könige, von denen wir noch sehr wenig wissen. Uns ist nicht einmal bekannt, ob es dort überhaupt schon Philosophie gab.

Ritualismus und  
Materialismus

Die Philosophiegeschichte dieser Zeit der indischen Zersplitterung spielte sich, soweit wir sie kennen, einstweilen weiter im Gangestal ab, also in orthodox-brahmanischer Luft. Es wird aber kein Zufall gewesen sein, daß die alten Ritualisten gerade an den Höfen der zersplitterten, kleineren Despoten tonangebend waren. Hier war für die kühnen Gedanken des Materialismus, ja auch für die der Mystiker mit ihrer Sondermoral der „Elite“ vom Typ des Prataṛdāna kein Platz. Hier, an den Höfen der kleinen Despoten, die als Nachfolger der alten Stammesfürsten anzusehen sind und die die großen Despoten als tributpflichtige Unterkönige auf ihren Thronen zu belassen pflegten, um die Kontinuität der Herrschaft und der Steuereinzahlung nicht zu gefährden, hier hielt sich noch der alte, vedische Ritualismus, freilich bedroht vom Śivaismus und Viṣṇuismus eines Teils der bäuerlichen Untertanen, vom Buddhismus und Jinismus, vor allem aber vom Materialismus, denn all diese Weltanschauungen



drangen mit steigender Produktion und sich ausbreitendem Handel allmählich auch in die verträumtesten Winkel Indiens.

Aus diesen Kreisen mag „Manu“ mit seinem wesentlichen Teil hervorgegangen sein. Gerade Manus Lehre aber mußte immer wieder gegen Materialismus<sup>1</sup> ankämpfen. Nicht nur mußte der orthodoxe Manu dem artheistischen Despoten (dessen Existenz bezeugt uns Manu also!) mit der Hölle drohen (s. o.), er mußte sich auch gegen diejenigen Staatslehrer wenden, die den politisch-ökonomischen Erfolg als das einzige Ziel hinstellten, während andere daneben auch den Genuß (des Despoten oder allgemeiner: jedes Menschen) hinstellten, während Manu selber außerdem die Erfüllung der orthodoxen Kastenpflichten als Ziel hinzufügte (erst der Kommentator fügte noch die Erlösung als viertes Ziel hinzu, wie es später allgemein üblich wurde, was dem Manu und den Ritualisten aber damals offenbar noch nicht gefiel)<sup>2</sup>.

Er mußte wettern gegen diejenigen Brahmanen, die, auf Raisonement gestützt, den „Veda“ angriffen und die orthodoxen Texte wie die Lehre des Manu usw. nicht anerkennen wollten (II, 11). Solche sind aus der Kaste zu stoßen, und Kastenboykott ist gesellschaftlicher Tod! Solche ungläubigen Brahmanen dürfen weder bei den Riten für die Götter noch für die Ahnen herangezogen werden, ebensowenig wie diebische, aus der Kaste gestoßene oder kastrierte Brahmanen (III, 150).

Vor Materialismus wird der initiierte Brahmane ebenso gewarnt wie vor Verachtung des „Veda“, Tadel der Götter, Haß, Stolz, Zorn usw. (IV, 163). Materialismus wird in einer Reihe mit Diebstahl von Getreide, Metallen oder Vieh, mit Trunk und Hurerei und mit Mord an Frauen, Vaiśyas, Sūdras oder Kshatriyas als Sünde aufgezählt, die Sturz aus der Kaste nach sich zieht (XI, 66). Und ein Reich, in dem es viele Sūdras und Materialisten, aber keine frommen Brahmanen gibt, geht an Hunger und Pestilenz bald zugrunde, drohte Manu (VII, 22).

Manu würde nicht so schelten, wenn der Materialismus nicht eine drohende Gefahr gewesen wäre. So versteht man, daß damals die reaktionären Ritualisten im Gegensatz zu Materialisten, aber natürlich daneben auch zu Mystikern, Pantheisten und Theisten, zu Sāṃkhya und Yoga, zu Buddhisten und Jainas ihre Orthodoxie „philosophisch“ zu begründen suchen mußten. Eine gewisse „Wissenschaftlichkeit“ war ja seit 400 v. u. Z. etwa Mode geworden; sogar die Yogis hatten ihr System der „Philosophie“ aufgebaut.

Die Ritualisten stellten also die Mīmāṃsā, die „Erörterung“, als neues „philosophisches“ System auf, das von allen frommen Hindus von da an bis heute als eine der sogenannten sechs klassischen Philosophieschulen anerkannt wird. Offenbar knüpfen sie dabei an die scheinwissenschaftliche und volksfremde Methode der buddhistischen Dogmatik (im „Kathāvatthu“) usw. mit ihren Spitzfindigkeiten an, und zwar behielten sie die nur Eingeweihten verständliche altbrahmanische Sūtra-Form bei, behandelten aber (was in älteren „Sūtras“ nur selten vorgekommen war) jeden Punkt polemisch, d. h. in sehr knapper Diskussion gegen einen Gegner, in Dialog-Sūtra-Form, die von da an für die philosophischen Grundtexte der verschiedenen Schulen die bezeichnende Form blieb und zugleich für die Entwicklung der Logik von Wichtigkeit war.

Nachdem um 300 v. u. Z. etwa die indische Philosophie ihre lebendigste, politisch-lebensnächste Form ihrer ganzen verfolgten 3000jährigen Geschichte überhaupt im

<sup>1</sup> Nāstikya.

<sup>2</sup> Manu II, 24; s. o. Ende des 17. Kap.

aufsteigenden Maurya-Großreich erreicht hatte, begann jetzt dagegen in der Periode der typisch indischen staatlichen Zersplitterung der scholastische, trockene und raffinierte Typ der Philosophie, der bis heute nicht mehr verschwunden ist. Man könnte diese scholastische Philosophie eine ancilla theologiae nennen, wenn diese Ritualisten Theologen wären (s. u.). Um die Autorität ihres „Veda“ zu erhärten, verfielen sie sich zu absurden Spekulationen. Aber sie taten noch, als behandelten sie Fragen des Lebens, und begannen mit dem Problem des „dharma“, worunter der gewöhnliche Hindu mit Manu die Kastensitte versteht, diese Ritualisten aber den Ritus<sup>2</sup>.

Die Mīmāṃsā (wörtlich: Erörterung) hielt an den alten Lehren des „Veda“ und der „Brāhmaṇas“ fest, die noch vor den Upanishad-Dogmen der Wiedergeburt und der mystischen Erlösung zeitgemäß gewesen waren. Wie aber der Mystiker Yājñavalkya zugleich ein Opferpriester gewesen war, so vereinigten auch diese Brahmanen um 200 v. u. Z. in einer uns noch unverständlichen Weise Mystik mit Ritualismus. Sie behandelten den Ritualismus der „Brāhmaṇas“ mit seiner magisch-diesseitigen Denkweise als 1. Teil, die mystisch-jenseitige Weltanschauung der „Upanishaden“ aber als 2. Teil ihrer „Erörterung“, und so blieb es für Jahrhunderte, aber leider ist uns der 2. Teil dieser Lehre nicht in einem so alten Text erhalten.

Die eigentliche „Erörterung“, die hier allein zu behandeln ist, weil nur ihr Text in diese Periode gehört, stellte als einzige Aufgabe des Menschen (und zwar nur des hochkastigen Hindu) nicht etwa Weltflucht und Askese, sondern die Riten hin, so wie es in den „Brāhmaṇas“ und „Sūtras“ mit der Lehre der vier Lebensstadien überliefert war. Nicht einmal Moral war in gleicher Weise wichtig; man vermied es, über sie zu sprechen. Nicht Quietismus, sondern Aktivität wurde gelehrt, aber unter diesem Begriff, den sie von anderen Philosophen übernahmen, weil er damals Mode war, verstanden diese Ritualisten nur Opfern.

Auch sie glaubten an die Seelenwanderung mit der Vergeltung der Opfer, und zwar gilt als Täter bei diesem Tun nicht der Brahmane, der die Riten wirklich ausführt, sondern sein Auftraggeber, der ihn dafür bezahlt (oder beschenkt, wie man sich stolz-schamhaft ausdrückte, denn kein Brahmane hätte sich als Lohnarbeiter bezeichnen lassen!). Damit wurde es für diese Orthodoxen wichtig, zwischen den Seelen der Brahmanen und ihrer Auftraggeber zu unterscheiden; sie mußten die Vielheit der Seelen betonen, was die Mystiker, das Sāṃkhya und der Buddhismus nicht genügend zu tun pflegten. Hier (und im Animismus der Jainas!) lag eine Wurzel für die spätere Ablehnung des alten Solipsismus.

„Atheismus“

Nur Opfer sichern ein günstiges Los im nächsten Leben; es gibt kein Schicksal, wie die Fatalisten lehrten, keinen Zufall, wie Materialisten, und keinen Schöpfer und Menschenrichter, wie die Theisten lehrten. Schon die vedischen Ritualisten hatten sich ja für mächtiger als die Götter des vedischen Pantheons erklärt und beansprucht, mit ihrer Magie die Welt zu lenken. Gegen die theistische Religion der Epen (auch die Buddhisten begannen damals Buddha zu vergöttlichen!) stellten diese Orthodoxen ihren eingeschränkten „Atheismus“, d. h., sie leugneten zwar die monotheistischen Schöpfergötter Śiva und Viṣṇu, erkannten aber die vielen vedischen Götter samt Prajāpati als übermenschliche Wesen an und erklärten Śiva für den böartigen Rudra des „Veda“ und Viṣṇu für den Āditya und jüngeren Bruder Indras, also für verhältnismäßig kleine Götter, im großen ganzen nicht unähnlich dem Sāṃkhya,

<sup>2</sup> Dazu im allgemeinen: Strauss, O., Die älteste Philosophie der Karmamīmāṃsā, SBAW 1932. Die spätere Lehre bei Jha, G. usw., s. u. Kap. 25.



Buddhismus und Jinismus, denn auch die leugneten ja diese beiden Welterschöpfer, Menschenrichter und göttlichen Offenbarer von Religionen.

Wenn Kṛṣṇa in der „Bhagavadgītā“ vom Tatyoga gepredigt hatte, so deuteten die Mīmāṃsakas dieses Wort als Opferyoga, als allgemeine und ewige Verpflichtung der Menschen zu opfern, zum dharma, der nicht Menschenwerk oder Gottesoffenbarung, sondern ewige Wahrheit sein sollte. Es galt ihnen auch als falsch, daß Buddha (Mahāvīra oder Kapila) als allwissender Mensch (wie das „Kathāvatthu“ behauptete), als unfehlbarer Lehrer die ewige Wahrheit seiner besonderen Erlösung als einzigen Heilsweg verkündet habe.

Diese „atheistische“ Orthodoxie der „ewigen Wahrheit“ erschien den Hindus nicht als unfehlbarer Lehrer die ewige Wahrheit seiner besonderen Erlösung als einzigen Wahrheiten reden). Sie glaubten ja alle (außer den Materialisten) an die Ewigkeit der Wahrheit, allerdings jeder nur an die Ewigkeit seiner Schulwahrheit. Auch Buddha und Mahāvīra haben der Legende nach nur die uralten Wahrheiten ihrer vielen Vorgänger wiederholt. Aber kein anderes Philosophiesystem hat diesen Begriff der Ewigkeit der Wahrheit derartig konsequent bis zum Absurden durchgeführt wie die Mīmāṃsā.

Ewigkeit des  
Veda und der  
Worte

Der „Veda“ ist ewig. Diese maßlos unhistorische Vorstellung kommt schauerlich (oder zynisch) deutlich bei einem Orthodoxen, Kautsa, heraus, der schon vor 400 v. u. Z. gelebt haben muß, da der Grammatiker Yāska ihn damals zitierte<sup>4</sup>. Kautsa hat den „Veda“ ganz wie später (oder vielleicht damals schon) die Materialisten angegriffen: Im „Veda“ steht Sinnloses! Da soll z. B. der Opferer, bevor er ein Opfertier mit dem Beil erschlägt, zum Beil sagen: „Beil, töte es nicht!“ Kautsa berührte damit einen ethnologisch interessanten Punkt: die Jäger der Urgemeinde versuchten, die Blutrache der Tiere zu umgehen, indem sie taten und sprachen, als hätten sie ihre Jagdbeute nicht getötet. Noch im klassischen Athen wurde bei Staatsopfern dem Beil des Opferers ein Prozeß gemacht; es wurde verurteilt; und im Meer ertränkt<sup>5</sup>. Diese Paradoxie wurde also im indischen Opferkult damals noch zur Verdummung der Massen lebendig erhalten. Kautsa nun versuchte nicht etwa, dies alte Überbleibsel vernünftig zu erklären, sondern zitierte es als Unsinn, ohne aber daraus die nötigen Folgerungen zu ziehen.

Ebenso widerspricht nach Kautsa der „Veda“ sich selber (das ist ein logischer Fehler!), z. B. nennt er das eine Mal nur einen, das andere Mal zehn Rudras. Ferner gibt beim Opfer der eine Brahmane mit feierlichen Formeln dem anderen Anweisungen, die jener schon kennt (er muß sie ja auswendig gelernt haben!), es findet also eine nutzlose Wiederholung statt, und das ist vom Standpunkt der Logik aus ein Fehler.

Fast dieselben Einwände hat später<sup>6</sup> der Materialismus gegen den „Veda“ erhoben, aber Kautsa war beileibe kein Materialist! Er hat vielmehr als Orthodoxer diese Argumente nur vorgebracht, um zu zeigen, daß man trotz aller solchen logischen Einwände der Zweifler den „Veda“ gläubig hinnehmen muß und seine Vorschriften befolgen soll. Mögen auch die Worte des „Veda“ unsinnig erscheinen, sie sind trotzdem der Vorschrift gemäß auszusprechen, denn sie sind als Zauberworte magisch wirksam. Was liegt an unserer Vernunft? Der Weltlauf wäre ohne diese Magie der Brahmanen gefährdet!

<sup>4</sup> Strauss, O., in ZDMG 6, 1927, 119ff.

<sup>5</sup> Upp. 19.

<sup>6</sup> S. u. NS in Kap. 21.

Die Worte des „Veda“ sind ja, lehrte die Mīmāṃsā, die einzige Realität, die seit Ewigkeit besteht. Die Theisten, aber auch Buddhisten und Jainas erzählten damals immer noch verschiedene Abwandlungen der alten Mythen von den Weltperioden mit immer neuen Untergängen und Neuschöpfungen der Welt. Bei einer solchen Katastrophe bleiben nur die Worte des „Veda“ bestehen, nicht einmal ein Gott, lehrte die Mīmāṃsā mit einem Idealismus, der in den Worten ewige und primäre, in den Dingen aber nur vergängliche und sekundäre Wirklichkeiten zu sehen befahl.

Der Schöpfer, den die Śivaiten und Vishnuiten als allmächtig hinstellten, der Prajapati der „Brāhmaṇas“, der für jede Schöpfung neu entsteht, vermag nach der Mīmāṃsā (und ähnlich hatte Manu gelehrt) die Welt vielmehr nur dank der ewigen Worte des „Veda“ wieder zu schaffen. Es gibt z. B. das Wort Kuh im „Veda“; also kann der vergängliche Schöpfer gar nicht anders als das Tier Kuh dem Worte gemäß schaffen. Dabei bedeutet jedes Wort die ewige Form (das Genus, das Allgemeine), nicht das Individuum (das war ein auch von der Grammatik damals schon behandeltes erkenntnistheoretisch wichtiges Thema!)<sup>7</sup>. Die Form ist zugleich in allen Individuen gegenwärtig, wie die eine Sonne an allen Orten zugleich scheint, lautet die kindliche Begründung dieser Behauptung. Manche Inder, ja Ägypter hatten schon längst die Worte oder die Rede als weltschaffendes Prinzip aufgestellt<sup>8</sup>. Diese uralte mythologische Vorstellung, die als eine der Voraussetzungen auch des platonischen Idealismus gelten kann, wurde damals die Grundlage dieser Spekulationen der indischen Ritualistik.

Nicht nur die Vorschriften des „Veda“ sind ewig, sondern jedes einzelne Wort. Ausgesprochene Worte und Töne sind für den gesunden Menschenverstand das Flüchtigste, was man kennt. Worte mögen andererseits in einer Sprache Jahrtausende benutzt werden, ohne sich allzusehr zu verändern. Aber nach der Mīmāṃsā steckt hinter jedem flüchtig ertönenden Wort eine ewige Realität, wie ja auch hinter jeder momentanen Erscheinung nach den Sarvāstivādin etwas Ewiges steckt. Dieses „ewige Wort“ der Mīmāṃsā ähnelt, wie gesagt, ein wenig der Idee bei Platon; aber erst um 500 u. Z. wurde daraus in Indien ein eigentlicher Idealismus, nämlich bei Bhartṛhari. Um 200 v. u. Z. war es nur eine Anekdote dieser orthodoxen „Elite“ der Brahmanen, die mit den Grammatikern, den höchsten Gelehrten<sup>9</sup>, im Bunde auf die anderen Brahmanen, soweit sie Tempeldiener des Śiva oder Vishnu waren, mit Verachtung herabsahen, aber auch auf die Asketen mit ihrem Schmutz und ihrem Bettlertum.

Man kann diesen Teil der Mīmāṃsā noch am ehesten mit einem bürgerlichen und nicht sehr genauen terminus technicus als extremen Begriffsrealismus kennzeichnen, denn Wort ist hier gleich Begriff, und jedes Wort ist eine Realität.

Erkenntnislehre

Dazu gehört als logische Ergänzung (mag sie auch erst später formuliert worden sein!) ein geradezu erstaunlicher Idealismus der Erkenntnislehre: Jede aus Begriffen (oder Worten) bestehende Erkenntnis (oder Rede) ist richtig. — Die Mitglieder der Urgemeinde zweifelten nicht an den Worten ihrer Führer, der Alten, der Häuptlinge und Priester. Sie konnten sich bei ihnen keinen Irrtum vorstellen. Es gibt zum mindesten im Indoeuropäischen kein altes Wort für sich irren, dafür verwendet man

<sup>7</sup> Jacobi, H., *Mīmāṃsā und Vaiśeṣika*, Indian Studies in Honour of Charles Lanman, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1929, 147 ff.

<sup>8</sup> S. o. Ägypten und Rgveda, vāc bei Uddālaka, Manu in Kap. 17.

<sup>9</sup> Jacobi a. a. O. 152.



das Wort für fehlgucken (errare, bhram). Als aber Materialisten und Skeptiker die Möglichkeit und Nützlichkeit des Zweifels erkannt hatten, als in Indien Sophistik und ein wenig Logik begonnen hatten, richteten diese brahmanischen Reaktionäre die uralte, aber früher nie formulierte und jetzt völlig veraltete und paradoxe Lehre der „Brāhmaṇas“ als einen anderen Grundpfeiler ihres Idealismus auf: Es gibt keinen Irrtum! Es gibt Erkennen nur in Begriffen oder Worten.

Es ist nicht wahr, wie die Mystiker behaupten, daß die höchste Erkenntnis nicht in Worte zu kleiden ist und nur in Trance erlebt wird. Da jedes Wort eine ewige Realität ist, ist jede Erkenntnis richtig, die in Worten vor sich geht. Es kann keine falsche Erkenntnis geben, ein Brahmane kann sich nicht irren, er spricht ja die ewige Wahrheit des „Veda“ aus. Wenn sich aber ein Mensch zu irren scheint, wenn er z. B. ein Stück schimmernder Perlmutter für Silber hält, so irrt er sich nicht! Seine Erkenntnis des Blinkenden ist richtig, nur entspricht leider der Gegenstand seines Schaktes nicht seiner Erkenntnis. Nicht die Erkenntnis ist irrig, sondern der Gegenstand unpassend. — Uns und vielen Indern klingt auch das wieder paradox, aber wenn einer nach jahrelanger „Ausbildung“ bei einem dieser Orthodoxen ganz in ihre Gedankenwelt eingesponnen war, dann erschienen ihm bei gutem Willen solche Spitzfindigkeiten als philosophische Wahrheit und machten ihn als priesterlichen Disputanten in den Augen der Frommen und ihrer Förderer (etwa eines Königs Pushyamitra) unangreifbar gegen die neumodischen Theisten sowohl wie auch gegen alle anderen Arten von Ketzern.

So ergab sich aus der Polemik der Priester und Philosophen, hinter der der Kampf der Klassen, der unter sich konkurrierenden Ausbeuter und der Ausgebeuteten stand, die Notwendigkeit, ein philosophisches System der Orthodoxie aufzustellen. Als Grundwerk dieser Richtung wurden in konservativer Fortsetzung der älteren brahmanischen Textform der Zeit um 400 v. u. Z. die „Sūtren der Mīmāṃsā“, also ein Kompendium geheimnisvoll-kurzer Aphorismen zum Auswendiglernen zusammengestellt als das älteste uns erhaltene systematische Lehrbuch einer indischen Philosophenschule, das sicher nicht das Werk eines Mannes war, sondern das Endergebnis einer Schulentwicklung von ein paar Generationen<sup>19</sup>. In ihm aber spielten diese philosophischen Fragen nicht etwa die Hauptrolle, ebensowenig, wie Kautalya in seinem Staatslehrbuch seinen Materialismus ausführlich behandelt hatte. Im allgemeinen befaßt sich das Werk vielmehr mit Deutung schwieriger Stellen des „Veda“ und seiner Ritenvorschriften. Aber in den ersten Aphorismen dieses Werkes werden diese Fragen kurz aufgeworfen, die dann in den späteren Auslegungen der Kommentatoren in der Zeit des Feudalismus breit und mit ausführlicher Polemik gegeneinander und gegen andere Philosophenschulen ausgesponnen wurden, so daß auch der Ritualismus seinen Platz in der Geschichte der indischen Philosophie findet, hat er doch seine eigene, wenn auch falsche Erkenntnislehre aufgestellt, herausgezogen aus seiner Offenbarungslehre. Eine große Rolle konnte und wollte dieser Ritualismus nie spielen, er wurde niemals Massen gepredigt, er war und blieb die Ausgeburt einer kleinen und kleiner werdenden Gruppe von Brahmanen, die sich für die Elite der Elite erklärte und von vielen mit magischer Scheu gerade wegen ihrer Geheimniskrämerei bewundert wurde.

<sup>19</sup> Glasenapp 1949, 143: 300–200 v. u. Z., nach Jacobi.

## 19. Der Buddhist Nāgasena, Patañjali und das Vaiśeṣika (um 150 v. u. Z.)

Menander

Im Panjab herrschte um 150 v. u. Z. als einer der mächtigsten Diadochen Indiens Menander<sup>1</sup>. Er scheint ein Förderer des Buddhismus gewesen zu sein. Das war politisch, abgesehen von der erwiesenen Brauchbarkeit des Buddhismus für den Despotismus, bei ihm besonders verständlich, denn er und die Seinen hätten als Fremde niemals in das brahmanische Kastensystem Eingang gefunden. Wenn er also nicht der Fremde und Eroberer bleiben wollte, konnte er sich nur an die Buddhisten mit ihrer antibrahmanischen Haltung und ihrer Einstellung gegen das orthodoxe Kastensystem halten. Er und seine Leute konnten in den buddhistischen Orden als Laien aufgenommen werden, niemals aber in eine der brahmanischen Kasten.

Nāgasena

Von ihm wird unter dem Namen Milinda – wir wissen nicht, mit welchem Recht – eine philosophische Diskussion mit dem buddhistischen Mönch Nāgasena überliefert<sup>2</sup>, so wie ja auch König Ajātaśatru mit Buddha, König Janaka mit Yājñavalkya usw. disputiert haben sollen. Nāgasena war nach diesem Text ein konsequenter Buddhist seiner Zeit, der jetzt auf die orthodoxe Mīmāṃsā zu antworten hatte. Hatte diese dogmatisch, auf Brāhmaṇa-Magie fußend, behauptet, jedes Wort sei eine ewige Realität, so leugnete der Buddhist jetzt, daß gewisse Worte überhaupt etwas Reales sind oder bedeuten. Er fragte den König Menander gleich zu Anfang in lebhafter Wechselrede etwa: König, du bist auf einem Wagen zu mir an den Rand der Stadt gekommen. Was ist denn dein Wagen? Ist er das Rad oder die Räder? Die Achse oder die Deichsel? Ist er alles zusammen oder ist er etwas anderes als all diese Teile? Nein, er ist keines dieser seiner Teile, er „ist“ als Ganzes gar nicht. Das Ganze, der Wagen, ist nur ein Wort, das in Abhängigkeit von all diesen Teilen entstanden ist. Das Ganze ist nur eine konventionelle Bezeichnung der an sich verblendeten Menschheit. Und, was wichtiger ist: Was bist denn du, der große, siegreiche König Menander? Bist du deine Hand oder dein Fuß, dein Kopf oder dein Denken! Nein: Du „bist“ gar nicht! Es gibt nur deine Teile, vorübergehende Erscheinungen, aber es gibt kein Ganzes, das den stolzen Namen König Menander tragen könnte, ebensowenig wie es einen buddhistischen Mönch namens Nāgasena gibt!

Es gibt nach buddhistischer Lehre keine ewige Seele als substantiellen Träger des Individuums mit seiner scheinbaren und so geliebten Identität; es gibt nur ein vergängliches Beisammensein vorübergehender Teilerscheinungen, und die törichten, philosophisch ungebildeten Menschen meinen in ihrem Egoismus, sie seien die wichtigen Wesen des Weltalls, das doch auch als Ganzes nichtexistent ist. Sieh die Nichtigkeit deiner selbst und des Alls und der Worte „Selbst“ und „All“ ein, und du bist der Erlösung einen Schritt nähergekommen!

Das ist alles alt-buddhistisch gedacht, aber bei Nāgasena war die scharfe „nominalistische“ Formulierung neu und bezeichnend für diesen durch die Schule der indischen Sophistik gegangenen Gegner des eben vorher scharf formulierten (oder, da die Chronologie nicht sehr sicher ist: des annähernd gleichzeitig ausgebildeten) brahmanisch-orthodoxen Realismus. Freilich hatten schon im Kanon Buddhisten in aufklärerischen Kampf gegen altbrahmanischen Aberglauben gelegentlich (aber vielleicht erst kurz vor Nāgasena) gelehrt: Ein Mann, der „Böser“ heißt, braucht des-

<sup>1</sup> Waldbachmüller 77 f.

<sup>2</sup> Engl. Übers. in SBE 35–36; deutsch: Die Fragen des Milinda, v. Nyānatiloka, Breslau-Leipzig 1913.



wegen noch lange kein Böser zu sein<sup>2</sup>. Man gab solche traurigen Namen manchmal, weil man den bösen Blick fürchtete<sup>3</sup>, weil einem Vater vielleicht mehrere Kinder gestorben waren und er nun bei einem neuen Kind nicht wieder den bösen Blick neidischer Nachbarn und Geister auf seine Familie lenken wollte. Aber die älteren Buddhisten hatten diesen „Nominalismus“, diese Leugnung der Realität der Namen noch nicht als erkenntnistheoretisch wichtig betont. Er war aber wichtig; das zeigt der sofort geführte brahmanische Gegenschlag.

Wenn im feudalistischen Europa der Nominalismus von Ideologen des aufsteigenden Bürgertums gegen den Realismus der Orthodoxen und Konservativen aufgestellt wurde, so scheint dieser indische Nominalismus der damaligen Buddhisten die Ideologie von Städtern, vermutlich gewisser in der Stadt ansässiger antibrahmanischer Adelskreise und Kaufleute gewesen zu sein, gefördert von fremden Herrschern gegen die Begriffsrealisten vom Schlage der konservativen Ritualisten und gegen die Mystik. Dies rechtfertigt die Verwendung des feudalistischen Begriffs für diese indische Philosophie.

Im Gegensatz zum Panjab mit seinen Fremdherrschern war die Gangesebene damals immer noch frei und überwiegend orthodox-brahmanisch wie um 200 v. u. Z. Hier lehrte damals Patañjali, der bedeutende Nachfolger des Pāṇini, und schrieb zu dessen klassischer Grammatik den bis heute grundlegenden Kommentar, in dem jede einzelne Ausnahme festgelegt und das Sanskrit vollständig beschrieben ist, was um diese Zeit für das Griechische noch nicht entfernt geleistet war. In ihm erwähnte er die Siege des Menander (was für die Chronologie wichtig ist) und allerlei philosophische Lehren.

Patañjali

Er zitierte und widerlegte z. B. ein Fragment eines mystischen Skeptikers, der lehrte<sup>4</sup>: Es kann keine Bewegung geben (die Upanishadmystiker glaubten ja nur an ein Sein und leugneten das Werden); kein Vogel bewegt sich, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft noch in der Gegenwart. Wenn es aber das Fliegen auch nur eines Raben gäbe, wäre die ganze Welt in fliegender Unruhe. Das aber — können wir ergänzen — kann nicht sein, obwohl die ketzerischen Buddhisten das behaupteten. Also gibt es auch nicht die sogenannte Gegenwart, den nur scheinbar existierenden Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft.

Wir sehen aus diesem negativen Fragment leider nicht seine positive Seite. Sie bestand vermutlich in einem Lob der Trance und der mystischen Wahrheit, die jenseits aller menschlichen Worte liegt. Aber dieses Denken erinnert uns auffällig an das des Griechen Zenon aus dem 5. Jahrhundert v. u. Z.: Ein fliegender Pfeil ist in keinem kleinsten Teil des Raumes oder der Zeit fliegend; er ruht also<sup>5</sup>. Zenon war ein Erbe des Parmenides, glaubte nur an das Sein, aber er ahnte gerade dadurch die objektive Dialektik<sup>6</sup>. Er ging anscheinend so weit, nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Bewegung zu leugnen. Jener Inder aber war vermutlich ein Erbe des Yājñavalkya und legte mit seiner Skepsis den Grund, auf dem bald danach das Vaiśeṣika sein naiv-mechanisches Analogon zu unserer Formulierung der Stetigkeit der Bewegung aufstellte. Wir stehen hier also mitten im Fluß

<sup>2</sup> Jātaka 83, 97.

<sup>3</sup> Hilka, A., Die altindischen Personennamen, Breslau 1910, 40f.

<sup>4</sup> ZII VIII, 193; zu III, 2, 123 vārttika 5.

<sup>5</sup> Zeller I, 1, 757 ff.; Ruben in ZII VIII, 193.

<sup>6</sup> Lenin, Nachlaß 189, 191, 195 ff.

der Tradition der in Indien damals immer noch um die Begriffe Sein und Werden kämpfenden Philosophie.

Patañjali zitierte anscheinend, ohne ihr zu widersprechen, eine materialistische Schrift, „Bhāguri“ des Lokāyata. Er führte auch ein philosophisches Fragment mit einer Zusammenstellung von 6 Ursachen an, warum etwas nicht sichtbar erscheint, obgleich es existiert. So z. B. sieht das Auge die kühle schwarze Salbe nicht, die die Inder als Schutz gegen sengende Sonne auf das Auge zu streichen pflegen: die Salbe ist dem Auge zu nahe. Man sieht zweitens nicht, was zu weit entfernt ist. Man sieht ferner das nicht, was durch etwas anderes verdeckt ist, wenn die Sinne schwach sind und wenn man unaufmerksam ist. Patañjali schrieb es nicht, aber diese Zusammenstellung gehört sicher damaligen Sāṃkhya-Lehrern und stellt einen ihrer Beiträge zur Logik dar (dieses Lehrstück ist nämlich später im klassischen Sāṃkhya und bei einem Mediziner fast wörtlich wiederholt worden). Dem Sāṃkhya lag eben daran, zu beweisen, daß es auch Unsichtbares und Übersinnliches gibt, daß also letzten Endes eine „Urmaterie“ wirklich da ist, obgleich man sie wegen der Schwäche unserer Sinne nie wahrnehmen kann, sie ist ja zu „fein“. Da verwendete das Sāṃkhya<sup>9</sup> noch in diesen und noch späteren Zeiten den Begriff der Feinheit, der schon bei Uddālaka und seinen Zeitgenossen verwendet worden war, ohne daß das Sāṃkhya genau geklärt hätte, was man unter Feinheit zu verstehen hat. Den Atomismus der ketzerischen Jainas, den man dafür hätte verwenden können, verschwieg man. Erst später klärte das Vaiśeṣika mit seinem Atomismus dieses Problem für Brahmanen. Um den Ursprung des Vaiśeṣika zu verstehen, wirft man aber am besten wieder einen Blick auf die Griechen.

Substrat  
und Attribut

Auf einem Teilgebiet der Naturwissenschaft, dem der Medizin, steht als ein bezeichnendes Beispiel guter Forschung aus dem 5. Jh. v. u. Z. der Verfasser von „Über die alte Heilkunst“ im Corpus Hippocraticum. Er polemisierte gegen die philosophierenden Medizintheoretiker, die in abstrakter Weise, mit den empedokleischen Elementbegriffen operierend, gelehrt hatten: Krankheiten entstehen durch die beiden Gegensatzpaare Kalt–Heiß, Trocken–Feucht (von denen alle alten Naturphilosophen Griechenlands viel geredet hatten). Da lehrten sie: Wenn eine Krankheit aus Kaltem entstanden ist, muß sie durch Warmes geheilt werden. Das ist medizinisch weitgehend richtig, wie Osterinsulaner schon einen Erkälteten über heißen Steinen schwitzen lassen<sup>10</sup>. Aber wie fraglich ist das Gegenteil: Muß Hitze durch Kälte geheilt werden? Wenn die Krankheit durch Trockenes entstanden ist, wende man Feuchtes gegen sie an usw. Was aber ist Warmes, Kaltes, Trockenes und Feuchtes? Was kann ein praktischer Arzt oder der Patient mit solchen Abstrakta anfangen? Er kann allenfalls warme Umschläge oder warme Bäder, flüssige Medizinen oder trockene verwenden<sup>11</sup>.

Hier polemisierte also ein Praktiker gegen den Theoretiker und gelangte dahin, die wesentliche logische Unterscheidung von Substrat und Attribut zu treffen, wie denn der Prozeß der Entwicklung der logischen Kategorien als Widerspiegelung der Entwicklung der menschlichen Praxis dargestellt werden muß. Aristoteles hat dann in dieser Denkrichtung seine Kategorienlehre und seine Klassifizierung des Allge-

<sup>9</sup> Bhāguri zit. zu VII, 3, 45 (Kane, s. o. Kap. 2 A. 57) III, 46. — 6 Ursachen zitiert zu IV, 1, 3; vgl. Strauss, O., in SBAW 1932, 10; NS Anm. 11; Siddhasanagani zu Umāsvāti V, 29.

<sup>10</sup> In SK 7, der klassischen Formulierung dieses Punktes.

<sup>11</sup> Englert, La tierra de Hotu Matua, Santiago de Chile, 1948, 308.

<sup>12</sup> ZII VIII, 196; s. Farrington Gr. Sc. 62f.



meinen und Besonderen als Grundlagen alles wissenschaftlichen und philosophischen Denkens bis in unsere Zeit hinein aufgestellt. Wie also damals einige griechische Forscher die Grundlage für neue Denkbestimmungen der Philosophen, der Logiker fanden, und zwar auf ihrem Gebiet der praktischen Medizin, so der Brahmane Patañjali auf dem der Grammatik, der Wissenschaft, die für die ritualistischen und literarischen Brahmanen ebenso interessant war wie für die Griechen Ioniens, Athens, Alexandriens usw. die Naturwissenschaften. Über die indische Medizin usw. dieser Zeit wissen wir leider noch zu wenig.

In Indien hatte z. B. das Sāṃkhya seit Jahrhunderten idealistisch von drei „Qualitäten“ (guṇa = Eigenschaft) gesprochen, aus denen die „Urmaterie“ besteht, als könnten Qualitäten Faktoren der Materie sein<sup>12</sup>. Solche Faktoren müssen doch etwas Substantielles sein. Das Sāṃkhya hatte aber den Begriff der Qualitäten traditionell in seinem System verankert, ohne die Qualitäten als Attribut von Substrat zu unterscheiden. Ebenso hatten die Buddhisten als festen Schulbegriff den der „Erscheinung“ (dharma)<sup>13</sup>, der besonders bei Nāgaseṇa sehr scharf angewendet wurde: Es gibt, lehrte er ja, kein Ding wie den Wagen, es gibt nur seine Teile Rad und Achse oder, wie es in anderen Texten heißt, Eigenschaften wie Härte, Tastbarkeit, braune Farbe usw. des Wagens. Die buddhistische „Erscheinung“ war also ebenso unklar wie die „Qualität“ des Sāṃkhya.

Patañjali nun stellte als brahmanischer Realist und zugleich als forschender Grammatiker gleich zu Beginn seines Werkes die Frage: Was ist eigentlich das, was man mit dem Wort Kuh bezeichnet? (er nahm ein sehr einfaches Beispiel aus dem bäuerlichen Leben!): Ist es das, was einen Schwanz und ein Euter hat? Nein, das ist das Ding der Kuh. Das, was sich bewegt und Milch gibt? Nein, das sind Tätigkeiten der Kuh! Ist es das Braune, Bunte da? Nein, das sind Farben oder Eigenschaften der Kuh! Das, was man in den verschiedenen Kühen als das Gemeinsame erkennt? Das ist die Art oder Gattung oder Form der Kuh. Die Kuh als der eigentliche Gegenstand des Wortes Kuh, ihr Wesen ist vielmehr etwas anderes, ist eine Kategorie für sich, könnte man mit Aristoteles sagen.

Patañjali hat hier das Wesen von seiner Form (oder Art), seinen Eigenschaften, Tätigkeiten und seinem Namen unterschieden und ist dabei als Grammatiker von der Unterscheidung von Substantiv, Adjektiv und Verbum ausgegangen<sup>14</sup>. Er hat nach der Bedeutung der verschiedenen Klassen der Worte gefragt und damit eine Anregung gegeben, die damals brahmanische Philosophen, angeblich zuerst ein gewisser Kaṇāda, für die Aufstellung eines Kategoriensystems benutzten, nämlich für das Vaiśeṣhika-System<sup>15</sup>, etwa 150 Jahre nach seinem griechischen Analogon (so ist es trotz seines zeitlichen und sachlichen Abstandes zu nennen!), dem System des Aristoteles.

Wenn man das Vaiśeṣhika auch in wesentlichen Punkten mit Aristoteles vergleichen kann, muß man sich doch von vornherein darüber klar sein, daß das Vaiśeṣhika von Grammatik und Ritualistik herkommt, während Aristoteles For-

Kategorie  
des Vaiśeṣhika

<sup>12</sup> Glasenapp 1940, 389.

<sup>13</sup> Ebd. 338 ff.

<sup>14</sup> ZII VIII, 203 Anm.

<sup>15</sup> Ausführlich: B. Faddegon, *The Vaiśeṣhika system*, Amsterdam 1918; Vaid. Sū. deutsch: E. Röer in ZDMG 21–22, 1867–68; vgl. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford 1921; vgl. Aristoteles, Artikel aus der Großen Sowjet-Enzyklopädie v. G. F. Alexandrow, Berlin 1953.

scher auf den verschiedensten Gebieten der Natur und Gesellschaft gewesen ist, von Grammatik aber nicht allzuviel verstand.

Dementsprechend sind die Kategorien des Aristoteles im einzelnen nicht etwa durchweg dieselben wie die des Vaiśeṣika (und zeigen damit nebenbei, daß die Inder sie nicht etwa von den Griechen gelernt haben), aber sie sind ihnen im Prinzip ähnlich, insofern die erste Kategorie in beiden Systemen das Substrat der anderen ist; aber Aristoteles versteht unter der ersten Kategorie das Wesen eines Dinges (eine Kategorie, die sehr schwer zu verstehen war), das Vaiśeṣika aber führt als 1. Kategorie die Substrate auf, unter denen es die fünf Elemente und das Denkor gan als materielle, und dazu Zeit, Ort und Seele als sozusagen immaterielle (wobei psychisch und abstrakt nicht unterschieden ist) Substrate der anderen Kategorien versteht.

Dem Quale, Quantum, Relativum usw., d. h. Kategorie 2–6 des Aristoteles, entspricht die 2. indische Kategorie „Eigenschaft“ des Vaiśeṣika (Adjektiv des Patañjali), und zwar sind Eigenschaften nicht nur die sinnlich wahrnehmbaren Farben, Gerüche usw., sondern auch Größe, Zahl usw. und psychische Eigenschaften der Seele, wie Denken und Empfinden.

Die 3. Kategorie des Vaiśeṣika, Bewegung (entsprechend Patañjalis Verbum), begreift Aristoteles in seine 2. Kategorie, Quantum, ein, aber auch in die 9. und 10. Kategorie: verschiedene Arten des Werdens und der Bewegung.

Die 4. und 5. Kategorie des Indischen, Genus(merkmal) und Individuum(merkmal), aber gelten Aristoteles überhaupt nicht als Kategorien, sondern gehören als Gattung und Art einem anderen Kapitel der Logik an.

Die 6. Kategorie ist im Indischen schließlich das Verhältnis der 2.–5. Kategorie zur ersten, der Attribute zum Substrat, ein Verhältnis der Inhärenz, des unbedingten Zusammenseins; Aristoteles würde es in die Kategorie Relatio eingeordnet haben.

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: „Sokrates“ ist ein Wesen mit Eigenschaften, Größe, Beziehungen, einem Ort, einer Zeit, einer Lage usw. Er gehört, logisch betrachtet, zum Genus Lebewesen mit den Artunterschieden Mensch, Grieche, Athener usw. — „Devadatta“ (um einen indischen Namen zu nehmen) besteht aus Seele und Leib, beides sind Substanzen (zwei Substrate). Im Leib inhärieren Eigenschaften (Farben, Gerüche, Tasteigenschaften, Größe usw.), Handlungen (gehen, stehen usw.), das Genusmerkmal Leiblichkeit und die Individuumsmerkmale Menschenleiblichkeit, Inderleiblichkeit usw. Seine Seele aber hat die Eigenschaften des Denkens, Fühlens usw., hat Handlungen (die Seele ist zwar nur die Urheberin der Handlungen, die der Leib ausführt, aber sie ist für sie moralisch verantwortlich, s. u.), hat das Genusmerkmal Seelen-Sein und hat ein principium individuationis, insofern sie etwas völlig Besonderes, von allen anderen Seelen Verschiedenes ist.

Im Vaiśeṣika sind also nicht wie bei Aristoteles Leib und Seele nur zwei Seiten eines lebenden Wesens, sondern ist die Seele etwa im Sinne der Orphik und Platons zum zeitweiligen Leben im gärtigen Leibe verdammt.

So dankbar die europäische Wissenschaft und Philosophie die aristotelischen Kategorien im Laufe der Jahrtausende anwendete, so konservativ wurden diese Kategorien des Vaiśeṣika bis heute in den indischen Philosophien und Wissenschaften (insbesondere der Medizin) verwendet.

Die Ähnlichkeit der beiden Philosophien bezieht sich aber nicht nur auf das Kategoriensystem, sondern auch auf die dazugehörige Staffellung verschiedener Begriffe vom Allgemeinen bis zum Besonderen, worin man zugleich einen neuen Versuch des



Kompromisses von Sein und Werden im Vaiśeṣhika erblicken kann: Die Idee bleibt, das Ding vergeht. Aristoteles sprach von der Gattung, ihrer Art und deren Unterarten bis zu den letzten Unterschieden. Das Vaiśeṣhika aber erklärte<sup>16</sup>, daß alle Artbegriffe zwischen dem allgemeinsten Genus „Sein“ und den letzten Unterschieden (die in Seelen und Atomen inhärieren) einerseits als allgemeine, andererseits als besondere angesehen werden können, je nachdem man von der Basis oder der Spitze dieser Begriffspyramide ausgeht. Dieses Philosophiesystem erhielt danach seinen Namen Vaiśeṣhika = Unterscheidungs-System.

Die dritte große Gemeinsamkeit des Vaiśeṣhika mit Aristoteles betrifft den damals innerer noch umstrittenen Begriff des Werdens. Diese Inders des Vaiśeṣhika unterschieden – anscheinend als erste auf ihrem Subkontinent weit über Uddālaka hinausgehend – eine causa materialis (z. B. den Ton, aus dem der Topf gemacht wird), eine causa immaterialis (dies sind die Eigenschaften einer Materie, z. B. des Tones, im Verhältnis zu den ähnlichen Eigenschaften des Produktes aus dieser Materie, z. B. des Topfes), den agens (z. B. Töpfer), das Instrument (Töpferscheibe) und die Handlung (des Töpfers) ähnlich, aber natürlich auch wieder stark von den vier aristotelischen Ursach-Begriffen abweichend.

„Werden“ aber bedeutet im Vaiśeṣhika, daß die 1. Kategorie, die Substanz, bestehen bleibt, daß dagegen die 2.–5. Kategorie, d. h. der causa materialis Attribute, durch die Attribute des Produktes ersetzt werden, so daß dadurch an die Stelle des „Nodnichtseins“ des Produkts das seiende Produkt tritt<sup>17</sup>, z. B. bleibt der Ton als erdige Substanz bestehen, während an die Stelle seiner grauen Farbe, seiner zufälligen Form usw. durch das Töpfen (Drehen, Knoten, Brennen) die Attribute des Topfes (seine rote Farbe, runde Form usw.) treten, so daß also das „Nodnichtsein“ des Topfes im Ton durch das Sein des Topfes als des neuen Ganzen ersetzt wird.

Diese neue Lehre des Vaiśeṣhika, die auf den neuen Denkbestimmungen der Kategorientafel beruhte, stand der des Sāṃkhya gegenüber, nach der das Sein des Topfes schon im Ton latent vorhanden ist und die Eigenschaften des Tons sich zu denen des Topfes wandeln, d. h. aus denen des Tons in Erscheinung treten. Im Vaiśeṣhika dagegen gibt es keinen Wandel als philosophischen Begriff, sondern die neuen Eigenschaften treten an die Stelle der alten.

Aristoteles aber lehrte, daß im bleibenden Stoff an die Stelle des „Mangels“ oder des „Gegenteils“<sup>18</sup> die neue Form tritt, die an sich ewig ist. Der „Mangel“ entspricht also dem „Nodnichtsein“ des Inders, und gemäß dem Vaiśeṣhika ist auch die „Art“ oder das Genus Topf ewig und inhäriert dem Produkt Topf, aber noch nicht seinem Material Ton. Diese Hindus reden aber bis heute im Gegensatz zu Aristoteles nicht von einer teleologischen Ursache; sie lehren auch nicht, daß die Form eine mitwirkende Ursache ist, wie es Aristoteles lehrte. Sie kennen den Begriff der Entwicklung als eines Werdens der Welt nicht, sondern glauben an eine mythologische Schöpfung, Verfall und Wiederschöpfung. Sie lehren nicht die Existenz von Ideen oder die Ewigkeit der Worte.

Die Unterschiede des indischen und griechischen Kategoriensystems sind groß genug, um eine Abhängigkeit des indischen vom etwas älteren griechischen unwahrscheinlich erscheinen zu lassen<sup>19</sup>; sie sind aber gering genug, um diesen Schritt in der

Kausalität

<sup>16</sup> VS I, 2, 3.

<sup>17</sup> Ebd. IX, 1, 1.

<sup>18</sup> Sterēsis, antikeimēnon: Zeller II, 2, 315 Anm. 2; Ruben in ZII VIII, 209.

<sup>19</sup> Aber Glasenapp 1949, 234, hält Abhängigkeit nicht für ausgeschlossen.

Geschichte der Logik in beiden Kulturen als deutlich analog zu kennzeichnen, wobei uns in Indien mit der Entwicklung der sprachwissenschaftlichen Forschungen die Voraussetzungen für diese Entwicklung der formalen Logik gegeben sind.

Numeriklücke

Der zwischen Materialismus und Idealismus schwankenden, Wissenschaft und Philosophie vermischenden und weitgehend empirischen Einstellung des Aristoteles ähnelt das Vaiśeṣika wiederum grundsätzlich, besonders, wenn man es mit den anderen indischen Philosophien vergleicht. Man rechnet da mit materialistischem Einfluß<sup>20</sup>. Aber wie kindlich muten uns seine wenigen Bemühungen um eine Naturerklärung an! Während Aristoteles seine Begriffe der Gattung, Art usw. auf die Tier- und Pflanzenkunde anwendete und 500 Tierarten behandelte, wobei er 50 experimentell seziierte<sup>21</sup>, lag dem Vaiśeṣika nur daran, an wenigen fraglichen Dingen seine Lehre der fünf Elemente (ein Erbstück der Upanishadzeit) und der Atome (von denen die Jainas gehandelt hatten) durchzuführen. Es teilte jedem Element gewisse Eigenschaften zu (es „unterschied“ also die Elemente, wonach es benannt wurde!). Flüssigkeit z. B. gehört dem Wasser, Hitze dem Feuer, Geruch der Erde, Schall dem Äther, Lauheit der Luft. Wie ist es aber mit der Flüssigkeit von Butterschmalz, Lack und Wachs? Die rührt von Verbindung mit Feuer her (was der Hindu dem Stande seiner Technik entsprechend richtig beobachtet hatte). Sie ist diesen Dingen mit dem Wasser gemeinsam<sup>22</sup>, sie ist aber keine natürliche, besondere Eigenschaft dieser aus dem Element Erde bestehenden Dinge, sondern eine künstliche. Ebenso soll das Festwerden des Wolkenwassers zu Hagel und sein Schmelzen von himmlischem Feuer herrühren, was angeblich der Blitz dabei beweist<sup>23</sup> (man kannte ja keine Elektrizität).

Das Element Erde andererseits tritt in drei verschiedenen Arten von Produkten auf, und zwar im Leib, im Sinnesorgan des Geruchs und in den Gegenständen, die Gerüche haben<sup>24</sup>. Das ist die späte Vaiśeṣika-Variante der alten Mythologie vom Parallelismus und der Wechselbeziehung von Sonne und Gesicht usw., von Makro- und Mikrokosmos. Das Gesichtsorgan besteht aus einem Lichtstrahl, den man freilich nicht sehen kann<sup>25</sup>; das Gehör besteht aus dem Raum-Äther, dem Träger des Schalls usw. Der Leib besteht dabei nur aus Erde, nicht etwa aus allen fünf Elementen, wie es doch seit den alten Upanishaden von einigen<sup>26</sup> gelehrt worden war, lautete doch ein populärer Ausdruck für Sterben geradezu: in die fünf Elemente eingehen, ohne daß bisher geklärt wäre, warum das Vaiśeṣika diese besondere Lehre aufgestellt hat.

Das Vaiśeṣika ordnete jedem Element bestimmte Eigenschaften zu<sup>27</sup>, ließ aus je einem Element je ein Sinnesorgan bestehen und ließ dieses Sinnesorgan gerade die-

<sup>20</sup> Jacobi a. a. O. 1929, 164.

<sup>21</sup> Farrington Gr. Sc. 117.

<sup>22</sup> VS II, 1, 6. Im Mbh. XII, 212, 12, wird bestätigt, daß Öl, Honig, Milch, Butterschmalz usw. aus dem Element Erde bestehen. Andere erklärten Öl, Butterschmalz usw. für das Element Glut (Sāṅkara zu Ch. Up. VI, 5, 3), andere für Wasser, weil sie wie Wasser flüssig sind, was die Mīmāṃsā aber zurückwies, weil die Flüssigkeit hier auf Verbindung mit Glut zurückgeführt werden könne (MS VIII, 1, 40–43). Auch hier stimmt also das Vaiśeṣika mit der Mīmāṃsā überein.

<sup>23</sup> VS V, 2, 8f.

<sup>24</sup> Ebd. IV, 2, 1.

<sup>25</sup> S. o. Kap. 1: Hegel; s. u. NS.

<sup>26</sup> Z. B. Āttabhāga in der Unterredung mit Yājñavalkya.

<sup>27</sup> Und zwar anders als das Sāṅkhya.



jenigen Gegenstände sinnlich wahrnehmen, die aus demselben Element bestehen und dieselben Eigenschaften haben wie es selber. Also hört das aus dem Element „Äther“ bestehende „Gehör“ die „Töne“, die die bezeichnende „Eigenschaft“ des Äthers sind. Die Nase riecht die Gerüche gewisser Dinge, weil beide aus Erde bestehen usw. Aber nicht etwa hat jedes Element nur eine Eigenschaft! Das aus Feuer bestehende Auge sieht die Farben, die die Eigenschaften von drei Elementen: Erde, Wasser und Feuer sind, so daß also Dinge aus diesen drei Elementen (aber nicht aus Wind oder Äther) sichtbar sind. Geruch aber ist die wesenhafte Eigenschaft nur des einen Elements Erde; wenn also Wasser gelegentlich riecht, ist das dem in ihm dann unsichtbar vorhandenen Erdelement zuzuschreiben. Denn wenn ein Tuch eine Blüte verdeckt, riecht man den Duft der Blüte, meint aber irrtümlich, er gehöre dem Stoff des Tuches<sup>28</sup>; und wenn Wasser heiß ist, gehört die Hitze dem Feuer, das unsichtbar im Wasser weilt. Wasser an sich ist aber kalt.

Über solche Einzelheiten konnte das Vaiśeṣhika beim Stande der damaligen Technik nicht hinausgehen. Diese Probleme waren damals offenbar zu erörtern, um mit Hilfe der Kategorien einen möglichst einfachen Atomismus und eine etwas künstlich anmutende Elementenlehre, Erbstücke aus älterem Jainismus und Materialismus, mit einer Erkenntnistheorie der Sinneswahrnehmung zu vereinigen, die letzten Endes von uralter Mikro-Makrokosmos-Analogie herstammt.

Die Jainas hatten in ihrer Atomlehre noch an keine solche Vereinigung gedacht. Das Vaiśeṣhika hat hier also diese neue Kombination geschaffen, die beim Stagnieren der indischen Gesellschaft bis heute fast unverändert beibehalten und in ihrer Art nicht mehr überboten wurde.

Besonders aber die für die Naturphilosophie wichtige Frage der Bewegung der Materie und die für die Morallehre wichtige Frage der Handlung, die dritte Kategorie, lag diesen mechanistischen Philosophen am Herzen. Der Sāṃkya dualismus hatte in Übereinstimmung mit der Upanishadmystik der solipsistisch gesehenen, unendlich großen Seele alle Bewegung abgesprochen und nur den asketisch abgewerteten Leib für alle Taten verantwortlich gemacht. Jinismus und Mīmāṃsā hatten dagegen in weniger mystischem, primitiv animistischem Dualismus die vielen Seelen der einzelnen Menschen als die verantwortlichen Täter hingestellt. Hier nun trat das Vaiśeṣhika als Gegner des Sāṃkhya und als Fortsetzer von Jinismus und Mīmāṃsā auf.

Es sprach es aus, daß es viele Seelen gibt<sup>29</sup>, und lehrte: Der Wille zur Handlung ist das Attribut der Seele<sup>30</sup>; dadurch ist sie moralisch verantwortlich. Aber die Seele kann sich, weil sie unendlich groß ist (wie in der Mystik!), nicht bewegen. Sie steht indessen mit der Hand in Verbindung und erzeugt in ihr aus ihrem eigenen Willen heraus eine Bewegung nach oben; die Seele erzeugt durch die Hand dann wiederum z. B. in einem Stößel des Mörsers eine Bewegung nach oben (oder durch den Fuß in der Töpferscheibe). Wenn der Stößel aber danach niedersinkt, so sind Hand und Seele an dieser Bewegung nicht schuld. Ebenso ist es, wenn der Stößel zurückprallt und von selber wieder ein wenig hochspringt. Hört endlich die Verbindung der Hand mit dem Stößel auf, so fällt er wegen seiner Schwere nieder, denn wenn kein Anstoß

Bewegung  
und Handlung

<sup>28</sup> VS II, 2, 1–5; i. o. Pāyāsi: Ton dringt durch Wand.

<sup>29</sup> VS III, 2, 20.

<sup>30</sup> Ebd. V, 1, 16. Der Wille ist eine Eigenschaft. Eigenschaften können Handlungen hervorrufen (VS I, 1, 19).

(wie hier durch die Seele und die Hand) vorliegt, gibt es weder eine Bewegung nach oben noch nach der Seite<sup>21</sup>. Wie die Hand vom niederfallenden Stößel unabsichtlich und ohne Verantwortung mitgerissen wird, so sind die Bewegungen eines Kindes ohne moralische Folgen für seine Seele.

Es gibt also die Bewegung des Fallens in der Materie ohne Zutun der Seele. Der Mörser war ein Beispiel aus dem täglichen Leben der Frau, und es war eine kindliche Mechanik, die das Fallen zwar in einigen Fällen (s. u. Pfeil, Regen) mit der Schwere zusammenbrachte, aber im Gegensatz etwa zu den Epikureern im Fallen nicht die allgemeine Ursache der Bewegung der Atome, also der Materie überhaupt sah, sondern fast nur das Aufhören einiger Bewegungen, die (wie bei Anaxagoras oder im Sāmkhya) von der Seele der Materie verliehen werden, materialistisch erklärte. Das Vaiśeṣika blieb also mechanisch, undialektisch und fromm wie die anderen idealistischen Hindu-Philosophen.

Endlich bewegt sich ein Schlafender ohne Absicht seiner Seele. Auch Atem wird nicht mehr als sich hylozoistisch von selbst bewegender Wind, sondern dualistisch als von der Seele bewegt gedeutet. Gras indessen bewegt sich durch Verbindung mit Wind<sup>22</sup>. Eine Magnetsadel bewegt sich, oder eine Perle in einem Ordal bewegt sich auf den Schuldigen zu, getrieben durch das „Ungesehene“<sup>23</sup>, das ist die magisch-moralische Macht, die die Mīmāṃsā gelehrt hatte, die im Vaiśeṣika das All lenkt und im Grunde nichts anderes ist als die Ansammlung der Verdienste und Sünden aller Menschen, ein Begriff, der letztlich auf die altarische Vorstellung des schicksalsmäßigen Strömens des Kosmos zurückgeht und als moralisches Gesetz dem europäischen Begriff des Naturgesetzes entgegensteht.

Beim Pfeil war es dem Vaiśeṣika schwieriger, seine Bewegung zu erklären<sup>24</sup>: Den ersten Anstoß gibt ihm die Seele durch die Hand; diese erste Bewegung dauert aber nur einen Moment, dann hört sie auf, hinterläßt aber im Pfeil einen „Eindruck“ (von Momenten und Eindrücken sprachen früher die Buddhisten). So wie etwa ein geworfener Ball – um ein modernes Beispiel zu nehmen – einen Eindruck bekommt, wenn er gegen eine Wand prallt, und wie der Ball wieder zurückfliegt, da der Eindruck in ihm eine neue Bewegung erzeugt, so auch der Eindruck im Pfeil, freilich nicht als Rückprall, sondern als Vorwärtsbewegung. Diese Reihe Bewegung-Eindruck-Bewegung-Eindruck...<sup>25</sup> geht fort, bis kein Eindruck mehr da ist und der Pfeil zur Erde fällt, weil er schwer ist, so wie der Stößel durch seine Schwere fällt, sobald die Verbindung mit der Hand aufhört.

Das Wasser (nach dem Kommentar: der Regen) fällt an sich<sup>26</sup>, es sei denn, daß es kraft seiner Eigenschaft Flüssigkeit auf der Erde dahinfließt oder kraft des Windes in den röhrenartig gedachten Sonnenstrahlen nach oben steigt<sup>27</sup>. Aber andere Ab-

<sup>21</sup> Aber diese wichtige Eigenschaft der Schwere wird weder unter den Eigenschaften an sich (VS I, 1, 6) noch unter denen der Elemente (ebd. II, 1, 1ff.) aufgezählt, wird also im Vaiśeṣika nicht grundsätzlich behandelt.

<sup>22</sup> VS V, 1, 14.

<sup>23</sup> Ebd. V, 1, 15.

<sup>24</sup> Ebd. V, 1, 16–18.

<sup>25</sup> Wir denken wieder an die „Fluktionen“ im Yoga, an longitudinale Wellen.

<sup>26</sup> VS V, 2, 3.

<sup>27</sup> Ebd. V, 2, 4 (hier wäre vom Problem der schiefen Ebene zu handeln). V, 2, 5f.



weichungen vom Fallen wie das Aufsteigen des Saftes im Baum<sup>38</sup>, das Emporlodern des Feuers, die seitliche Bewegung des Windes und die erste Bewegung aller Atome bei der Schöpfung<sup>39</sup> sind ebenso wie Erdbeben<sup>40</sup> wiederum durch jenes moralisch-magische „Ungesehene“ veranlaßt.

So versuchte diese brahmanische dualistische Naturphilosophie, so gut es beim Stand der Technik ging, die Bewegungen der Materie zu erklären. Das waren wieder charakteristische Unterscheidungen der verschiedenen Bewegungen, an die die anderen Philosophen Indiens nicht dachten. Man behalte dabei im Auge, daß diese alten Inder, hinter den Griechen technisch und wissenschaftlich zurückgeblieben, außer dem Wind zum Segeln, der Spannkraft des Bambusbogens usw. Naturkräfte noch kaum auszunutzen verstanden, keine Wasser- oder Windmühlen und keinen Begriff des mechanischen Naturgesetzes hatten, daß sie sich also die Bewegungen im allgemeinen mit einer Art Animismus durch die Seele (wie die Bewegungen des Leibes) oder durch eine moralisch-magische Ursache wie das „Ungesehene“ (eine Art *mana*) und nur in seltenen physikalischen Beobachtungen durch natürlich-materielle Eigenschaften wie die Flüssigkeit oder die Schwere verursacht denken konnten. Wie aber in der Mīmāṃsā nicht der die Riten vollziehende Brahmane als verantwortlicher Täter galt, sondern sein Auftraggeber, obgleich er keinen Finger rührte, so galt im Vaiśeṣika die bewegungslose Seele als verantwortlich wegen ihres Willens.

Daneben wirkt es schon geradezu imponierend, wenn in der Kausalitätslehre allgemeine Sätze herausgefunden wurden wie der, daß es keine Wirkung gibt, wenn ihre Ursache fehlt; daß man diesen Satz aber nicht umdrehen darf<sup>41</sup>, da es wohl Ursachen geben kann, ohne daß ihre Wirkungen eintreten, wenn sie nämlich durch etwas anderes gehindert werden, in die Erscheinung zu treten. Es mutet dagegen etwas unwissenschaftlich systematisierend, d. h. „unterscheidend“, an, wenn versichert wird: Eine Substanz kann Ursache einer anderen sein, nicht aber kann eine Handlung oder Bewegung Ursache einer anderen Bewegung sein<sup>42</sup>. Bei der Bewegung wurde ja der „Eindruck“, also eine Eigenschaft, zwischen zwei Momente der Bewegung eingeschoben, und die Bewegung der Hand wurde auf den Willen (also wieder eine Eigenschaft), nicht aber auf eine Bewegung der Seele zurückgeführt; auch der Rückprall des Stößels ist wieder durch einen „Eindruck“ bewirkt.

Warum war das alles den Brahmanen wichtig? Nicht der Praxis, der Technik, der Wissenschaft, des Fortschritts wegen, sondern wegen des Dogmas der Seelenwanderung, der moralischen Verantwortung der Seele, an der diese Metaphysiker wie die Jainas, Buddhisten usw. festhielten, um nicht offenen Materialismus zu vertreten, sondern um einem damals offenbar vorhandenen Interesse an materialistischer Naturerklärung den Wind aus den Segeln zu nehmen. Die Seele wurde aber im Vaiśeṣika als unendlich groß hingestellt wie in der Mystik. Sie kann also keine räumlichen Bewegungen ausführen, soll aber doch verantwortlicher Träger der Handlung sein. Dagegen stellte man die Materie dualistisch als unbeseelt, unlebendig und unverant-

<sup>38</sup> Ebd. V, 2, 7; vgl. Mbh. XII, 184, 16: Der Baum trinkt mit seiner Wurzel wie der Mensch mit seinem Munde durch einen Lotusstengel (wir würden sagen: durch einen Strohalm).

<sup>39</sup> VS V, 2, 13, zitiert von Rāmānuja zu BS II, 2, 11; nicht mehr hylozoistisch.

<sup>40</sup> VS V, 2, 2; vgl. MPS 17, 4.

<sup>41</sup> VS I, 2, 1–2; sūtra 2 ist logisch gewendet: in Nbh. II, 2, 3; sūtra 1 ist zitiert ebd. II, 2, 52.

<sup>42</sup> VS I, 1, 10f.; 10 ist zitiert von Śaṅkara zu BS II, 2, 17.

wortlich hin. Die Seele also läßt den Leib handeln, aber außerdem läßt sie als Substrat des „Ungesehenen“ kraft ihrer Schuld oder ihrer Verdienste auch auffallende Dinge wie die Magnetrudel und die Perle im Ordal sich bewegen.

Das Problem der Bewegung, z. B. des Vogels, war schon vorher vom Sophisten des Patañjali angeschnitten worden; es war dem Vaiśeṣhika u. a. auch wichtig in seiner sehr richtigen Polemik gegen die Mīmāṃsā um die Natur des Tones<sup>42</sup>. Das Vaiśeṣhika glaubte im Gegensatz zur Mīmāṃsā an einen Gott (und zwar wohl an Śiva) und lehrte, daß er als Kenner des Rechts die heiligen „Veden“ offenbart hat<sup>43</sup>. Es mußte also die Lehre der Ritualisten von der Ewigkeit des „Veda“ und der Worte widerlegen. Es knüpfte daher an den alten Streit an, daß das Denken dem Reden vorangeht<sup>44</sup>, ihm also an Wert voransteht, und erklärte, daß ein denkender Gott den Vedaworten vorangeht, und daß andererseits der Schall oder Ton eine materielle Eigenschaft des Elements Äther-Raum ist (das Sanskrit hat für beides nur ein einziges Wort) und seine Ausbreitung vom tönenden Gegenstand oder vom sprechenden Menschen bis zum oft recht fernen Ohr des Hörenden analog zur Bewegung des Pfeiles vor sich geht: Auch jeder Ton ist nur von Augenblickslänge (also nicht ewig!), vergeht, hinterläßt im Äther einen „Eindruck“, der Anlaß zu einem benachbarten konzentrischen Ton gibt usw. usw.

#### Erkenntnislehre

Diese reichlich mechanischen Naturphilosophen aber haben auf dem Gebiet der Erkenntnislehre viel geleistet, d. h. sind über die logischen Bemühungen des Sāṃkhya, die Erkennbarkeit eines Übersinnlichen nachzuweisen, weit hinausgekommen. Auf das logische Problem der Einseitigkeit oder Unbestimmtheit aller Thesen aber sind die Vaiśeṣhikaphilosophen damals nicht eingegangen. Sie erschlossen vorgeblich die Existenz der nicht wahrnehmbaren Seele aus der wahrnehmbaren Tatsache des Erkennens, insbesondere im Akt der Introspektion: im Bewußtsein des eigenen Erkennens (während Aristoteles lehrte: im Denken über das Denken ist der Mensch so unsterblich wie möglich)<sup>45</sup>. Das Erkennen gilt dem Vaiśeṣhika als ein Attribut weder der Gegenstände noch der Sinne, die sie erkennen (sie bestehen nach dem Dogma des Dualismus ja aus den ungeistigen fünf Elementen); also ist Erkenntnis ein Attribut von noch etwas anderem, Unstofflichem, und das kann nur die Seele sein.

Wann kann man aber derart von einem Sichtbaren auf ein Unsichtbares schließen? fragte das Vaiśeṣhika<sup>46</sup> nach dem Vorgang des Sāṃkhya. In fünf Fällen, antwortete es mit Hilfe seiner Kategorientafel: 1. wenn beide, Merkmal und Merkmalsträger, verbunden sind, 2. wenn eins im anderen inhäriert, 3. wenn beide demselben Substrat inhärieren, 4. wenn eins das andere ausschließt oder 5. wenn eines die Ursache des anderen ist. Wenn ich also 1. ein Horn (Merkmal) aus einem Gebüsch herausragen sehe, schließe ich auf eine dazugehörige Kuh (Merkmalsträger); 2. aus Erkenntnis kann ich auf eine Seele als ihr Substrat schließen, in dem die Erkenntnis als Attribut inhäriert; 3. wenn ich einen Apfel sehe, schließe ich aus seiner gesehenen reifen Farbe auf seinen (nicht wahrgenommenen) süßen Geschmack<sup>47</sup>, beide Eigenschaften eignen ja demselben Ding; 4. wenn Wind aufkommt, schließe ich, daß es

<sup>42</sup> VS II, 2, 21ff.; vgl. Nbh. II, 2, 16.

<sup>43</sup> Umgekehrt Jacobi 1929 a. a. O. 159: Weil Vaiśeṣhika gegen Ewigkeit der Worte ist (aus physikalischem Denken), deshalb wurde es zur Lehre eines Gottes getrieben.

<sup>44</sup> VS VI, 1, 1; s. o. Brāhmaṇas.

<sup>45</sup> Farrington, Gr. Sc. 116.

<sup>46</sup> VS III, 1, 9ff.; IX, 2, 1.

<sup>47</sup> Diese Beobachtung ist in NS III, 1 als Beweis für die Existenz einer Seele verwendet.



nicht regnen wird, obgleich Wolken da sind, denn Wind hindert Regen; und 5. wenn ich hinter einem Hügel Rauch aufsteigen sehe, schließe ich aus ihm auf Feuer als seine Ursache.

Es ist aber Vorbedingung des Schließens, daß diese fünf Verhältnisse sicher feststehen<sup>49</sup> (das war ein neuer Gesichtspunkt). Wenn das Verhältnis nicht feststeht, wenn es gar falsch ist oder wenn es zweifelhaft ist, ist die Folgerung falsch oder unsicher. Man kann z. B. nicht von einem gesehenen Horn auf ein dazugehöriges Pferd schließen, ja auch der Schluß auf eine Kuh ist nicht eindeutig, es kann auch ein Ochs im Gebüsch verborgen sein! Bei übersinnlichen Dingen aber ist dies Folgera besonders schwierig, denn das Verhältnis des sichtbaren Merkmals (Horn, Rauch usw.) zum unsichtbaren (d. h. zum Erschließenden) muß, um festzustehen, entweder in früheren Fällen beobachtet worden sein oder, wenn das nicht möglich ist, wie z. B. bei etwas Übersinnlichem, nimmt man es in Analogie zu beobachtbaren Fällen an. Keiner kann ja die Seele sehen, aber man kann in Analogie zu anderen Attributen auch bei der wahrnehmbaren Erkenntnis, die das Vaiśeṣika dogmatisch für ein Attribut eines immateriellen Substrates erklärte, annehmen, daß sie einem nicht wahrnehmbaren Substrat gehören muß wie Schall dem Äther. Da dieses Substrat nun weder die beim Erkennen beteiligten Gegenstände noch die Sinne sein können, erschließt man die Existenz seines übersinnlichen geistigen Substrats, nämlich der Seele.

Bei diesen naiven logischen Betrachtungen, die formal richtig sind, benutzte das Vaiśeṣika seine Kategorien der Inhärenz usw. Es benutzte aber seine Klassifizierung des Allgemeinen und Besonderen für eine Beschreibung des Zweifels. Der Zweifel war eine Voraussetzung des philosophischen Denkens überhaupt gewesen (Aristoteles: Philosophie beginnt mit Verwunderung)<sup>50</sup>. Der Zweifel, das hatte schon die diskutierende Nonne Sulabhā in der Zeit des Kauṭalya erkannt, stand am Anfang jeder Diskussion. Der Zweifel stellte also ein philosophisches Problem ersten Ranges dar, und das Vaiśeṣika faßte dieses Problem folgendermaßen naiv, aber richtig an<sup>51</sup>: Zweifel entsteht, wenn man etwas Allgemeines sieht. Genaueres nicht sieht, sich des Genaueren aber erinnert. Beispiel: Man sieht in der Ferne etwas Aufrechtes und zweifelt: Ist es ein Mensch oder ein Pfosten? Man sieht ja nicht genauer die Besonderheit, ob jenes allgemein Aufrechte Arme usw. hat oder nicht. Zweifel entsteht aber auch aus anderen Ursachen, z. B. bei etwas, was sich von allem Gleichartigen und Ungleichartigen unterscheidet, also etwas ganz Besonderes ist. So ist z. B. der Schall anders als alle anderen sinnlichen Eigenschaften (die zur gleichen Art, der Kategorie Eigenschaft, gehören) und anders als Substrate und Handlungen (die anderen Kategorien, die „ungleichartig“ sind; dabei ist freilich dogmatisch festgelegt, daß Schall keine Bewegung ist, was unsere Physiker nicht anerkennen können). Daher zweifelt man; und daher bedarf es einer ausführlichen Diskussion, ob Schall etwas Ewiges und Substantielles ist, wie die Mīmāṃsā etwas unklar, d. h. ohne Unterscheidung der Vaiśeṣika-Kategorien, meinte, oder ob er eine nur momentan daseiende Eigenschaft eines Substrates, und zwar des Äthers, ist. Dieses metaphysischen Problems wegen behandelte das alte Vaiśeṣika den Zweifel, nicht als ein erkenntnistheoretisches Problem an sich. Die Erschließung eines Unsichtbaren aber behandelte es, um die Existenz der Seele nachzuweisen. Von einer Logik als beson-

<sup>49</sup> VS III, 1, 14.

<sup>50</sup> Farrington, Gr. Sc. 120.

<sup>51</sup> VS II, 2, 17 ff.

derer Wissenschaft, in besonderen Werken oder Sonderkapiteln der Philosophen behandelt, kann man in Indien erst etwas später sprechen.

Das Vaiśeṣhika hat aber nicht das aristotelische Problem behandelt, daß die Sinne nur das Einzelne erfassen und es Aufgabe der Logik ist, die Denkprozesse zu betrachten und zu normieren, die erlauben, vom Einzelnen zum Allgemeinen vorzustoßen.

Das Vaiśeṣhika hat ferner eine besondere Wahrnehmungslehre ausgearbeitet. Seit Yājñavalkyas Zeiten gab es materialistische Vorstellungen vom Kontakt der Sinnesorgane mit ihren Gegenständen, aber erst das Vaiśeṣhika hat raffiniert dargestellt, daß es nicht genügt, wenn man sagt, daß die Seele mit den Sinnen, diese mit den Dingen in Kontakt stehen müssen, um etwas wahrzunehmen. Die Seele ist ja nach altem Mystikerdogma unendlich groß, müßte also mit allen Sinnen im begrenzten Leibe in dauerndem Kontakt stehen, wenn nicht noch ein Organ dazwischengeschaltet wäre, das „Denkorgan“, ein atomkleines, materielles Organ, das sich im Leibe mit der Schnelle des Gedankens von der Stelle eines der verschiedenen Sinnesorgane zu der eines anderen bewegt und dadurch die Seele jeweils nur mit einem Sinnesorgan verbindet, in dem es gerade weilt und den Kontakt herstellt. Man kann ja nur eine einzige Sinneswahrnehmung zur Zeit haben<sup>82</sup>; diese psychologische Tatsache hatte schon Prataṛdāna<sup>83</sup> in der Zeit der alten Upaniṣad beobachtet, und auch Buddhisten und Sāṃkhya sprachen von einem Denkorgan, wenn auch anderer Art.

Man kann aber nicht alles Vorhandene sehen, z. B. nichts, was atomklein ist<sup>84</sup> (was das Sāṃkhya, Uddālaka usw. „fein“ genannt hatten), vielmehr gehört „Größe“, d. h. Bestehen aus mehreren Atomen, zu den Vorbedingungen des Sehens der Farben. Ferner muß es eine bestimmte Farbe sein, die dem aus mehreren Atomen bestehenden Ding inhäriert und sein Sehen ermöglicht. Ebenso verhält es sich mit den anderen sinnlichen Eigenschaften, dem Geschmack, dem Geruch und der Tasteigenschaft, aber nicht mit dem Schall, denn dessen Substrat, der Äther, ist eine kontinuierliche Einheit und besteht nicht aus Atomen. Auch Zahlen, Gestalten und Verbindungen, alle solche materiellen Eigenschaften und auch Bewegungen sind nur in „großen“ und Farbe besitzenden Dingen sichtbar, sonst nicht.

Die Dinge oder materiellen Substrate sind dabei die Hauptursache der Erkennbarkeit<sup>85</sup>; aber für „Genus-“ und „Individuumsmerkmal“ sind diese beiden selber die Hauptursache derart, daß zuerst das Genusmerkmal „Weißes Farbtrum“ an sich wahrgenommen wird, und dann erst die sinnliche Erkenntnis „dies ist weiß“ in bezug auf das weiße Objekt entsteht; dabei gilt die erste Erkenntnis des Genus geradezu als eine Ursache für die nachfolgende Erkenntnis des weißen Gegenstandes. In dieser Behauptung liegt ein überspannter Begriffsrealismus (wieder im Sinne des Realismus in der feudalistischen Scholastik), ein Glaube an die direkte, rein sinnliche Wahrnehmbarkeit des Allgemeinen oder des Genus (den Begriff des Abstrahierens kennt das Vaiśeṣhika nicht). Leider können wir noch nicht nachweisen, gegen wen sich diese These richtete (gegen Nāgaseṇa?) oder woher eigentlich das Vaiśeṣhika die Anregung für seine wichtigen Begriffe des Allgemeinen und Besonderen bekommen hat; vermutlich hatten die Buddhisten als Nominalisten schon vorher solche Allgemeinbegriffe geleugnet, womöglich aber auch das Sāṃkhya. Vielleicht findet man

<sup>82</sup> Ebd. III, 2, 1.

<sup>83</sup> Vgl. BS II, 3, 32; s. o. Bhāradvāja.

<sup>84</sup> VS IV, 1, 6 ff.

<sup>85</sup> Ebd. VII, 1, 4 ff.



eines Tages die Erklärung in den uns heute noch ziemlich unverständlichen Überlegungen der orthodoxen Ritualisten, der theoretisierenden Ärzte, der Grammatiker oder in den Statistiken und Katastern der Verwaltungsbeamten des Kauṣalya-Staates, auf die wir noch zurückkommen werden.

Mit den Ritualisten der Mīmāṃsā hingen die Brahmanen des Vaiśeṣika sicher recht eng zusammen — trotz starker Abweichungen. Das zeigen die eigenartigen und einseitigen Äußerungen des Vaiśeṣika zur Morallehre<sup>84</sup>. Das Vaiśeṣika erklärte in seinem ersten Satz ähnlich der Mīmāṃsā, daß seine Lehre nichts weiter als eine Auseinandersetzung des dharma, der orthodoxen Kastenmoral sei, deren Befolgung zu paradiesischem Himmelsleben und Erlösung führt. Weil der „Veda“ diese Moral lehrt (nicht, weil er die Ritualistik lehrt), wird er vom Vaiśeṣika als die höchste Autorität des Heilsweges anerkannt. Und das Vaiśeṣika versichert anschließend, daß die Kenntnis seiner Kategorienlehre, die auf Befolgung besondrer Moral fußt, der Weg zur Erlösung ist, nicht Moralbefolgung an sich. Die Orthodoxen versprachen als Lohn für den Vollzug der Riten ein Götterdasein im Himmel in der nächsten Wiedergeburt; aber das Ziel der Erlösung gehörte den Anti-Ritualisten, den Mystikern und Asketen der verschiedenen Richtungen. Das Vaiśeṣika nun hat in seiner Morallehre nicht über Erlösung, sondern ausführlich nur über das orthodoxe Ziel des Himmels und Ritualismus als einzigen Hauptpunkt gehandelt, und auch das von einem einseitig egoistischen Gesichtspunkt aus. Dieser erscheint zwar unwürdig des sonst relativ hohen Empirismus des Systems, muß aber wiedergegeben werden, zumal er bislang in Geschichten der indischen Philosophie zu wenig beachtet worden ist und vielleicht einen Hinweis auf die Klassenlage dieser Philosophie geben kann.

Morallehre

Alle Worte des „Veda“ bezeugen, daß sie von einem intelligenten Wesen (d. h. Gott) herrühren, sowohl wenn (dem Nichtbrahmanen) das Geben<sup>85</sup>, wie wenn (dem Brahmanen) das Nehmen vorgeschrieben wird. Das Vaiśeṣika verteidigte damit die orthodoxe Lehre, daß die Brahmanen die einzig privilegierte Kaste sind, die für Vollzug der Riten und Ausübung ihres Lehramtes das Recht auf „Geschenke“ hat. Im Epos war z. B. eine berühmte Episode, daß die Tochter eines großen Priesters sich bitter gekränkt fühlte, als die Tochter eines Königs ihr vorwarf, ihr Vater, der Brāhmaṇe, würde von ihrem eigenen Vater, dem König, bezahlt<sup>86</sup>. Das Recht auf reiche Geschenke aber mußten die Brahmanen damals nicht nur gegen die Materialisten<sup>87</sup>, sondern auch gegen die Mönchsorden der Buddhisten und Jainas verteidigen, die zwar ebenfalls Geschenke verlangten, aber, vergleichbar unseren Bettelorden im Feudalismus in ihrem Gegensatz zum reichen Klerus<sup>88</sup>, ihren asketischen Angehörigen nur armseligstes Betteln, nur Annahme der absolut notwendigen Nahrung, verschlissener Kleidung und kaum einiger Medizinien (niemals Gold, Dorfpfründen oder Viehherden) erlaubten.

Über das Problem des gefährdeten Nehmens äußerte das Vaiśeṣika zunächst

<sup>84</sup> Ebd. VI, 1, 1ff. Jacobi a. a. O. 1929, 163: dessen Behandlung sonst in einem philosophischen System gar nicht am Platze wäre (d. h. wenn das VS nicht wie das MS dharma zur Erlangung des Himmels statt oder neben Erlösung lehrt).

<sup>85</sup> VS VI, 1, 3; vgl. MS X, 2, 22.

<sup>86</sup> Kṛhṇa 26f.

<sup>87</sup> S. o. Jābāli gegen Spenden.

<sup>88</sup> S. o. Gemüsekaufmann ähnlich den Jainas. Vgl. Fr. Engels, Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1949, 58: Bürger verlangten eine billige Kirche.

einige Gemeinplätze. Es bringt dem Geber kein Verdienst, wenn er Böses gibt<sup>41</sup>, wobei unter Bosheit Morden zu verstehen ist oder allgemeiner: Verletzen irgendwelcher Wesen. Wenn man mit Bösem auch nur umgeht, besleckt es (das hatten Upanishad-Mystiker für sich abgestritten), aber nicht besleckt Umgang mit Reinen. Man soll also Ausgezeichneten geben (und zwar bei Gelegenheiten wie Totenopfern), d. h. solchen, die besser sind als man selber, aber auch Gleichen und sogar Minderen als man selber. Man hat (damit wird die Lehre eigenartig) aber auch das Recht, sich das Notwendige von einem anderen zu rauben, von einem Minderen, Gleichen oder Besseren, und dabei soll man sogar einen Minderen, wenn er sich widersetzt, notfalls erschlagen. Bei einem Gleichen soll man entweder verzichten und gegebenenfalls Hungert sterben oder ihn erschlagen, bei einem Besseren soll man unbedingt verzichten (welch grauenhafte Systematik!).

Einem Brahmanen war in der Not manches erlaubt, und sogar Manu X, 108 zitiert den Fall aus dem Epos, wo Viśvāmitra, der berühmte Heilige, in solcher Notlage dargestellt war, wie er einem Sūdra eine Hundekeule rauben wollte und sich dabei mit raffinierter Sophistik verteidigte (s. o.). In der heiligen Schrift war (wie der Kommentator zum Vaiśeṣikasūtra zitiert) Mundraub sogar genau umschrieben: Wenn ein Brahmane sieben Tage nichts zu essen bekommen hat, darf er einen Sūdra bestehlen, waren es zehn, so einen Vaiśya, wenn fünfzehn, einen Kṣatriya, steht er aber vor dem Hungertod, so darf er sogar einen Brahmanen bestehlen<sup>42</sup>. Ob der „Veda“ aber wirklich so weit ging wie hier das Vaiśeṣika, sogar zum Mord aufzufordern, ist doch fraglich, sonst hätte es der gelehrte Kommentator zu dieser Stelle sicher angeführt<sup>43</sup>. Mit dieser Stelle hat sich der brahmanische Vaiśeṣika-Philosoph als Zyniker, als unmäßig kastenstolz und rücksichtslos gebrandmarkt! In der Fortsetzung dieses Kapitels bemüht er sich, diesen Eindruck ein wenig zu verbessern:

Baden, Fasten, sich als Schüler des Weibes enthalten, dem Lehrer dienen, als Greis in den Wald gehen, opfern, spenden und bei allen Riten den Ort, die Zeit, die Gestirnskonstellation und die magischen Formeln beachten, kurz alle Pflichten in den vier Lebensstadien können gut oder böse sein<sup>44</sup> (vielleicht ist gemeint: je nachdem, ob ein Orthodoxer oder ein Ungläubiger sie ausübt). Was man spendet, muß rein sein<sup>45</sup>, und der Empfänger muß selbstbeherrscht sein; ist eine dieser beiden Bedingungen nicht erfüllt, nützt die fromme Tat dem Geber nichts (also gebe man den stets als Hedonisten hingestellten Materialisten nichts). Es folgen einige Gemeinplätze über die Wiedergeburt:

Wer in Genüssen lebt, wird gierig<sup>46</sup>; mancher wird triebhaft durch seine Taten in früheren Leben, man ist es entsprechend seiner Art (wie Hunde von Natur<sup>47</sup> Feinde der Wölfe sind). Wie aber die Wünsche oder Abneigungen der Menschen sind, so (mit solchen Absichten und Gedanken) vollziehen sie die Riten, erfüllen ihre Kasten-

<sup>41</sup> VS VI, 1, 6.

<sup>42</sup> Komm. zu VS VI, 1, 12; kürzer, aber ähnlich ist Manu XI, 16 usw. (vgl. Bühler in SBE zur Stelle und Kane [s. Kap. 2 A. 57] II, 1, 134).

<sup>43</sup> Komm. zu 13 zitiert einen Vers, der „milde und harte“ Tätlichkeiten in Notzeiten erlaubt.

<sup>44</sup> S. o. Kṛhna als Sophist.

<sup>45</sup> VS VI, 2, 2; vgl. Vet. XIII: Vergifteter Almosen.

<sup>46</sup> VS VI, 2, 10; vgl. Yayāti: Kṛhna 26.

<sup>47</sup> Vgl. svabhāva des Sāṃkhya.



pflcht und erleben (ihren Trieben entsprechend) Verbindung mit einem neuen Leib in der Wiedergeburt. Es gibt aber auch die Möglichkeit der Erlösung.

So wie nämlich die Seele die Hand bewegen kann, so kann sie auch das Denkorgan bewegen<sup>88</sup> und kann sich dadurch mit den verschiedenen Sinnen verbinden lassen. So entstehen dann in der Seele Lust- und Unlustempfindungen. Hört das aber auf, „steht“ das Denkorgan in der Seele „still“, und empfindet die Seele durch das Denkorgan im Leib keine Unlust mehr, so nennt man das Yoga. Es ist ferner durch das Verdienst eines jeden bestimmt, wann und wie das Denkorgan im Sterben seinen Leib verläßt und sich in der Wiedergeburt mit einem anderen Leib verbindet; hört das aber auf, so tritt (beim Yogi) die Erlösung ein.

Damit hat das Vaiśeṣika wenigstens kurz die psychologische Möglichkeit der Erlösung darzulegen versucht, aber es hat kein ethisches Kapitel, das zeigt, durch welchen Heilsweg die Wiedergeburt aufhört; es hätte sich sonst wohl zu Askese und Quietismus bekennen müssen, und das lag diesen nehmefreudigen Brahmanen fern!

Diese Brahmanen haben also keine neue Weltanschauung dargestellt. Das Vaiśeṣika war nur eine aus alten Elementen (Atomismus, Elementenlehre, Logik, Kastenprivileg) neu gegossene Form des Dualismus, also Idealismus, mit einem für Indien verhältnismäßig weitgehenden Naturinteresse, voll brahmanischer Orthodoxie, priesterlicher Aktivität, aber ohne Menschenliebe oder Pflichtenlehre der Art der „Bhagavadgītā“. Fragt man zurückblickend nach der Klassenlage der Vaiśeṣikaphilosophie, so ist das Bezeichnende ihr verschämter Materialismus. In der Naturphilosophie, Wahrnehmungslehre und Logik steckt ja ein gut Teil Materialismus. Atome der Elemente sind die materielle Wirklichkeit, die nicht mehr wie die Elemente im Sāṃkhya mythologisch-kosmogonisch aus einem chaotischen Einen abgeleitet werden. Die Wirklichkeit wird durch die Sinne richtig widergespiegelt. Die Zweifel- und Schlußlehre war gegenüber älteren buddhistischen und brahmanischen Lehren (Sāṃkhya), ganz zu schweigen von der Skepsis der Jainas und der Mystik der Upanishaden, ein Fortschritt.

Freilich war viel von der Seele und ihrer Verantwortlichkeit für das Tun des Menschen die Rede. Aber auch dies war Anlaß zu mancher vernünftigen und gegenüber dem Sāṃkhya auf Einzelheiten eingehenden Bemerkung über die Bewegung der Materie und die Kausalität. Der Atomismus des Vaiśeṣika ist an den des Jainismus anzuschließen, aber die Morallehre mit erlaubttem Mordraub in Tateinheit mit Mord ist dem Jaina-Pazifismus völlig entgegengesetzt. Unter den Brahmanen gab es also damals vermutlich Kreise, die es für notwendig hielten, dem jainistischen Atomismus einen brahmanischen entgegenzustellen, um für die Volksschichten, die an brahmanischer Mystik, Askese, Quietismus, Erlösungssuchtsucht usw. wenig interessiert waren und sich bisher solchen Ketzern wie Buddhisten, Jainisten und Materialisten zuwandten (also alle antimystischen, am Diesseits interessierten Städter, Adligen usw.), ein Auffangbocken zu bereiten. Daher die weitgehende Wissenschaftlichkeit des Systems und sein geringes Behandeln der Religion (Gott, Erlösung, Yoga).

Dabei entnahm man die Wissenschaftsmethode des Einteilens nach Kategorien einerseits deutlich der Grammatik, andererseits wahrscheinlich weitgehend der Tätigkeit der Beamten des Despoten, die im Kataster, Warenamt usw. das Rubrizieren und Klassifizieren zu einer praktischen Methode ausgearbeitet haben müssen. Gerade solche Schichten wie die brahmanischen Wissenschaftler (von damaligen Medizinern

Charakter  
des Vaiśeṣika

<sup>88</sup> VS V, 2, 14ff.

wissen wir noch zu wenig, aber später verwendeten sie vielfach die Kategorien des Vaiśeṣhika) und Beamten (Schreiber usw.) werden vermutlich am Ausbau des Systems interessiert gewesen sein. Im Interesse der Beamten mag auch die schamlose Moral dieser nehmefreudigen, angeblich selbstbeherrschten Ausbeuter gelehrt worden sein, die geradezu den altorientalischen, bestechlichen, räuberischen Beamten entschuldigt. Sie hielten als staaterhaltende Schicht an der Seelenwanderung fest, stellten aber Sachkenner auf allen Gebieten der Produktion und Verwaltung, sie brauchten eine Erkenntnislehre im Gericht und für die Verwaltung, Einziehung der Naturalabgaben und Schätzung der Werte. Diese Beamten waren von da an bis heute eine zahlenmäßig große und für die Verwaltung unentbehrliche Schicht, die sich aus den Angehörigen verschiedener Kasten rekrutierte, die zu den vielen Schreiberkasten wurden, die teils Kshatriya-, teils Brahmanen-, teils Vaiśyatum für sich in Anspruch nehmen.

Aber diese Beamten waren nicht etwa selber die Vaiśeṣhikaphilosophen, sondern die herrschende Klasse des seit Kauṭalya voll ausgebildeten, freilich jetzt in Zersplitterung vegetierenden Staates hatte daran Interesse, durch Brahmanen eine neue Philosophie propagieren zu lassen, die neben die Mīmāṃsā als eine wissenschaftliche trat und das Denken dieser Sachkenner, dieser Beamten, Theoretiker und orthodoxen Staatsdiener als neue „klassische“ Philosophie neben die älteren Ideologen des aufsteigenden, großstaatlichen Despotismus, gegen Sāṃkhya, Yoga und Mystik, gegen Buddhismus und Jinismus und vor allem gegen den staatsgefährdenden und religionsfeindlichen Materialismus stellte. In gewissem Sinne war also das Vaiśeṣhika eine neue Form des (für den älteren Staat notwendig gewordenen) „rationalistischen“ Sāṃkhya, ein für die Aufrechterhaltung des Kastensystems und des Despotismus, der eben unter Kauṭalya seinen Aufstieg und unter Aśoka eine Katastrophe erlebt hatte, aber weiter als brahmanisches Ideal galt, notwendig gewordener Kompromiß zwischen den damals mit Eifer propagierten Religionen (die im folgenden zu behandeln sind) und Naturwissenschaft samt Erkenntnislehre.

Das Vaiśeṣhika liegt uns (ähnlich wie die Mīmāṃsā) in einem Sūtra-Werk vor, das wahrscheinlich dieser Periode entstammt und wiederum sicher nicht das Werk eines Mannes, des angeblichen Brahmanen Kaṇāda ist, sondern das Ergebnis einer gewissen Schultradition, deren Alter wir freilich noch nicht abschätzen können.

## 20. Mahāyāna und Vedānta (um das Jahr 0)

Mahāyāna-  
Demagogie

Um das Jahr 0 herrschten in Nordwestindien neue Fremdherrscher, die Śakas. Von ihnen wurde der Buddhismus aus denselben Gründen gefördert wie ebenda vorher von dem Griechen Menander; die Śakas drangen damals weit ins Gangestal hinein. In Ujjayini hat einer von ihnen, Caṣṭana, eine Dynastie begründet; noch nach Jahrhunderten erzählten Buddhisten bis nach dem fernen Turkistan hin, und zwar dort in uigurischer Sprache, eine reichlich dick aufgetragene Legende, wie sein Volk von Pest-Dämonen bedrängt war, er aber sofort zum Kampf gegen die Dämonen bereit, voll Selbstaufopferung für sein Volk kämpfte und siegte, sich weder von ihren Drohungen einschüchtern noch durch die Versuchungen ihrer Weiber vom rechten Wege abbringen ließ, ja mit ihnen noch Mitleid empfand, so daß selbst die Götter im Himmel seinen buddhistischen Edelmut bewunderten<sup>1</sup>. Später haben

<sup>1</sup> Uigurica IV, 58f.



Sivaiten derselben Gegend von Ujjayinī von ihrem legendären König Vikrama ähnlichen fabelhaften Opfermut behauptet. Dieses Ideal der völligen Selbstaufopferung des Edlen und Großen für die leidenden Untertanen ist eben beiden Religionen gemeinsam, und es steht noch nicht fest, welche von beiden sich an welche angeglichen hat. Im Buddhismus gehört dieses Ideal insbesondere der neuen Richtung an, die damals begann<sup>2</sup>, dem Mahāyāna.

Mahāyāna und Sivaismus entwickelten sich dann zu den beiden hinduistischen Religionen, die die für den indischen Feudalismus geeigneten waren. Dabei hat sich der Buddhismus auch insofern dem Sivaismus angeglichen, als er einen Buddha-Tempelkult, entsprechend dem des Śiva, einführte. Er unterlag aber trotzdem immer mehr dem Sivaismus und verschwand etwa vom 8. Jahrhundert an aus Indien langsam fast völlig und wurde schließlich durch das Schwert der Mohammedaner ausgerottet. Gleichzeitig mit dieser Entwicklung aber hat das Mahāyāna sich über die Grenzen Indiens hinaus verbreitet, und zwar durchgehend mit dem Wachsen des Feudalismus in solchen Ländern wie Tibet, China, der Mongolei, Japan und zeitweilig Hinterindien (Kambodja). Erst in dieser Form des Mahāyāna wurde also der Buddhismus zur „Weltreligion“.

Den alten Buddhismus, der in Ceylon, Birma und Siam bis heute lebt, nannte man von jetzt an Hīnayāna, d. h. „das kleine Fahrzeug“, weil seine Mönche sich nur um ihr eigenes Heil bemühten. Mahāyāna, das „große Fahrzeug“, hieß dagegen die Heilslehre der „Bodhisattvas“, der legendären heiligen Männer, die schwuren, nicht eher in die Erlösung eingehen zu wollen, ehe sie nicht alle Menschen auf den Weg des Heils geleitet hätten (was natürlich keiner erreichte). Schon in der Legende Buddhas hatte man dieses Problem angeführt; als nämlich der Versuch ihn aufforderte, sofort nach seinem „Erwachen“ in die Erlösung einzugehen, hatte Buddha solchen „Egoismus“ abgelehnt und (im Gegensatz zu den Upanishad-Mystikern) den Beruf des Predigers übernommen<sup>3</sup>. Also lag auch schon im Wesen des alten Buddhismus diese Betonung der überschwenglichen, allgemeinen Menschenliebe und des Predigertums. Wenn jetzt aber der neue Buddhismus sogar Despoten, die der alte Buddhismus demagogisch verdämmt hatte, wegen ihrer allgemeinen Menschenliebe verherrlichte, so läßt das darauf schließen, daß die Not des Volkes und der Druck von unten so stark geworden waren, daß man dem Volk solche Lügen mit noch größerer Demagogie als im Hīnayāna einreden mußte, wollte man den Despotismus, der jetzt bereits langsam ein Hemmschuh der Entwicklung wurde, weiter erhalten.

Eben hatten die aristokratischen Brahmanen in Mīmāṃsā und Vaiśeṣika mit aller Schärfe ihre Orthodoxie, ihr starres Kastenwesen und die rücksichtslose Ständemoral ihrer Privilegien verkündet. Eben hatten Kauṭilya und sein durchorganisierter Staat die Massen der Bauern und Handwerker fast zu Staatsklaven gemacht und sie für seine Eroberungszwecke von der Wiege bis zum Grabe ausgebeutet. Da hatte sich aber auch schon ein Aśoka gleichsam im Geiste des Übergangs vom Hīna- zum Mahāyāna den Vater und Erzieher seiner Völker genannt. Das erforderte eben der großstaatliche Despotismus, besonders in der Periode seines Zerfalls.

Wir können es noch nicht nachweisen, aber es ist anzunehmen, daß die Ausbeutung des Volkes erst im raffiniert ausgeklügelten System der vom Despoten gelenkten Wirtschaft Kauṭilyas und dann unter der Fremdherrschaft der Griechen und Sakas

<sup>2</sup> Glasenapp 1949, 63: Beginn des Mahāyāna um 1–250 u. Z.

<sup>3</sup> Beckh, H., Buddhismus, Sammlung Götsche 1919, I, 62 f.

damals um das Jahr 0 besonders stark war; wir können annehmen, daß die Hindus in ihrer primitiven Sklavenhaltergesellschaft damals ebenso oder noch mehr litten als die Völker der römischen Imperiums der folgenden Jahrhunderte, in denen im römischen Despotismus der Massensklaverei das dieser indischen Religion in manchem ähnliche Christentum in harten Klassenkämpfen zur Staatsreligion wurde. Es gab in Indien zwar keine Sklavenaufstände wie um das Mittelmeer herum, wohl aber offenbar starken Druck von unten. Es war eben die Zeit der verfallenden Sklavenhaltergesellschaft beider Arten, in der in Indien sowohl wie in unserer Antike „jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat“, propagiert wurde.

Man erkennt die Mahāyāna-Denkweise, die sich „in Mitleids-Wünschen, oft in wahren Orgien von Mitleids-Wünschen auslebt“, leicht an den sentimentalen Erzählungen. Schon unter den manchmal doch recht kämpferischen „Jātakas“ hatte es phantastische Geschichten von idealisierten, patriarchalischen, sich (im Gegensatz zu Despoten wie Pratardana) für ihr Volk aufopfernden Fürsten gegeben; das Schützen galt ja als Gegenleistung des Königs für den Empfang der Steuern. Die Fabel vom Gazellenkönig, der freudig sein Leben zu opfern bereit war, um eine trächtige Gazelle vor dem sicheren Tode durch den Jäger zu retten, oder die von einem Affenkönig, der seinen Leib als Hängebrücke von einem Baum über einen Fluß ausspannte, damit seine Horde sich auf ihm retten konnte, solche und ähnliche „Jātakas“ des Hinayāna wurden jetzt in die neuen Sammlungen der sogenannten „Avadānas“ aufgenommen, aber nicht nur von Tieren, sondern auch von Menschen, und noch blutrünstigere neue Geschichten wurden hinzugefügt.

Da sehnte sich ein frommer Despot, die Lehre Buddhas zu lernen, aber keiner seiner Brahmanen kannte sie. Man kannte nur einen bössartigen Brahmanen, der fern am Himalaja lebte und eine buddhistische Strophe kannte (ohne indessen gläubiger Buddhist geworden zu sein). Man ließ ihn kommen; er aber verlangte einen wahnsinnigen Preis. Als fürchterlicher Sadist forderte er vom König als Preis für die eine Strophe, daß er den König ins eigene Fleisch stechen und ihm die Zunge zerschneiden dürfe. Und der Despot nahm alle Qualen auf sich, um nur die buddhistische Weisheit zu lernen, und zwar die neue Lehre des Mahāyāna, daß der Fromme nicht ruhen soll, ehe er allen Menschen den Weg des Heils gewiesen hat<sup>1</sup>.

Ein anderer standhafter Prinz läßt sich freudig für denselben hohen Zweck schinden<sup>2</sup>. Ein König läßt sich am eigenen Leibe Eiterbeulen wachsen; mit deren Wasser und mit seinem eigenen Fleisch heilt er dann einen Kranken, der, wie die Ärzte sagen, nicht anders geheilt werden kann; ja trotz der Klagen seines Volkes und Harems läßt er sich selber kochen und füttert den Kranken mit seinem Fleisch<sup>3</sup>, was natürlich unmöglich ist und an Grausigkeit der Phantasie über die Quälereien des barbarischen

<sup>1</sup> Engel, Naturdialektik 191.

<sup>2</sup> Schweizer, A., Die Weltanschauung der indischen Denker, München 1935, 93.

<sup>3</sup> Jātaka 12 und 407; Waldschmidt in Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien VI, Berlin 1928, 12.

<sup>4</sup> Waldschmidt a. a. O. 16; Anm. 3; vgl. Jātaka 498: König opfert aus Wohlthätigkeit sein Auge.

<sup>5</sup> Waldschmidt a. a. O. 15, 5; Uigurica III, 517.

<sup>6</sup> Uigurica III, 34ff.; Waldschmidt a. a. O. 19, Anm. 3.



Kannibalismus und der Inquisition hinausgeht. Oder man erzählte sich in vielen Versionen die Geschichte eines Fürsten, der im Walde eine verhungerte Tigerin sah, die ihre Jungen aus Schwäche nicht mehr nähren konnte. Da stürzte sich der Edle von einem nahen Felsen herab, so daß die Tigerin sein Fleisch fressen konnte, ihn nicht einmal zu röten brauchte und ihre Jungen nähren konnte<sup>10</sup>.

Es gab damals schon Asketen (wie noch heute), die auf Nagelbrettern saßen und andere Scheußlichkeiten gegen ihren Leib begingen. Sie lebten dem Volk sozusagen diese „idealisierten“ Despoten der Legenden in praxi vor. „Wir dürfen nie vergessen, daß das menschenunwürdige, stagnierende Dahinvegetieren (der indischen Massen der Bauern), diese passive Art zu leben, auf der anderen Seite ihre Ergänzung fand in der Beschwörung wilder, zielloser, hemmungsloser Kräfte der Zerstörung und in Hindustan selbst aus dem Mord einen religiösen Ritus machte“<sup>11</sup>, nämlich bei den Thugs. Man erinnere sich des grausigen Tanzes der Göttin auf der Leiche Śivas, der Selbstmorde Frommer zu Ehren des Jagannātha (Vishnu), der Witwenverbrennung usw.

Vereinzelte ähnlich perverse Schmergeschichten hatten Brahmanen anscheinend schon etwas früher in ihren Epen erzählt, so z. B. von Dadhyauc, der sein Leben opferte, damit Indra aus seinen Knochen die einzig wirksame Waffe gegen den Dämon Vṛtra schmieden lassen könnte<sup>12</sup>, oder die von König Sibi, der sein eigenes Fleisch pfundweise für das einer Taube hergab, damit der die Taube verfolgende Adler nicht um seine Beute betrogen würde<sup>13</sup>.

Märtyrergestalten hat es zu jeder Zeit der Klassengesellschaft gegeben, und sie sind in ihren Unterschieden bezeichnend für die Kultur ihrer Periode. Hier, bei diesen mahāyānistischen Märtyrern ist der maßlose Haß gegen die als Sadisten hingestellte Brahmanen-„Elite“ und die ebenso maßlose Idealisierung der buddhistischen Despoten auffallend. Gewiß waren Brahmanen anmaßend (das bezeugt das Gesetzbuch des Manu!) und erzählten selber im Epos brahmanische Legenden von dem Elend der von ihnen ausgebeuteten Schüler und schikanierten Helden<sup>14</sup>. Aber diese buddhistische, geradezu gotische Höllenphantasie ist doch nur aus dem Bestreben verständlich, das Volk in seiner unerträglich gewordenen Not zu trösten und stillzuhalten.

Diese verlogene Verherrlichung der Despoten nach dem Versagen des Buddhismen auf dem Thron, Aśoka, wurde ja nicht zu einem kritischen Vergleich der idealen mit den wirklichen Despoten benutzt. Es war vielmehr eine raffinierte Beteblung des durch das Seelenwanderungsdogma schon übermäßig verdummten Volkes, an den Edelmut buddhistischer Despoten, die es nicht gab (wir kennen zumindest keine), zu glauben und diesen idealen Vorbildern im Ertragen der viel geringeren täglichen Leiden nachzueifern. Während also der alte Buddhismus die Möglichkeit guter Despoten geleugnet hatte, erkannte der neue Buddhismus die Möglichkeit übermenschlich edler Despoten an, wurde also aus einem demagogischen Kritiker des jungen zu einem noch demagogischeren Bejäger des alternden Despotismus.

Er ging zugleich vom dualistischen Idealismus (oder Pluralismus) des Hinayāna

<sup>10</sup> Waldschmidt a. a. O. 24, Anm. 1.

<sup>11</sup> K. Marx 1853 in ME I, 325.

<sup>12</sup> Upp. 297 f.

<sup>13</sup> Mbh. III, 130f., 197.

<sup>14</sup> Duvvāns: Krishna 237; Upamānya usw.: Mbh. I, 3; Upp. 238f.

zu einer der brahmanischen ungemein ähnlichen Mystik über, zum illusionistischen Idealismus der Mahāyāna.

#### Theologie

Die Brahmanen lehrten damals schon ein paar Jahrhunderte in ihrer theistischen Form der Upanishadmystik: Das einzig Wirkliche, das brahman, das Selbst, der reine Geist, dieses eigenschaftslose Unaussprechliche erscheint den Menschen als Gott. Die einen nennen ihn Brahmā, die anderen Śiva, wieder andere Viṣṇu. Insbesondere die Viṣṇuiten lehrten weiter, daß Viṣṇu sich als Rāma, Kṛṣṇa usw. inkarniert habe, um der Welt gegen das Böse zu helfen. Es gibt also nach dieser Theologie (die man in der Geschichte der indischen Philosophie wenigstens streifen muß) drei Formen des Göttlichen: 1. in eigenschaftsloser, unaussprechlicher Form, 2. in der himmlischen Form des höchsten (fast monotheistisch gemeinten) Gottes und 3. in den Formen seiner irdischen Verkörperungen.

Ganz ähnlich lehrten die Mahāyāna-Buddhisten, daß es drei „Leiber“<sup>12</sup> Buddhas gäbe, die man sich ungefähr, d. h. der Mystik entkleidet, in folgender Weise vorstellen kann: 1. In rein geistiger Form, die im Grunde nichts anderes ist als das Nirvāṇa, die Erlösung, der höchste Zustand des Yoga, Leib der Lehre genannt. 2. Der Leib der Erfahrung, das ist Buddha, der Gott des Mahāyāna, der jetzt in Tempeln verehrt wurde wie Śiva und Viṣṇu, dem jetzt Statuen, ganz ähnlich griechischen Apollon- oder Philosophenstatuen, errichtet wurden. Und 3. der Leib der Erschaffung, in dem Buddha in zahllosen Inkarnationen als Mensch oder Tier (ähnlich Viṣṇu!) immer wieder geboren worden war, galt er doch als der Held eines jeden der 547 „Jātakas“.

Mit dieser bei Brahmanen und Buddhisten ähnlichen Lehre der drei Gestalten ihres Gottes aber läßt sich das für den gesunden Menschenverstand unfassbare Trinitätsdogma des etwas jüngeren Christentums vergleichen: Da ist Gott 1. der heilige Geist, 2. der Vater im Himmel und 3. der Sohn auf Erden, der sich für die leidende Menschheit geopfert hat. Die Heilandsvorstellung des Mahāyāna und des Viṣṇuismus (Kalki-avatāra) aber erinnert uns an die des Messias der späten Propheten des Judentums. Ob und wie all diese „trostreichen“ Glaubensvorstellungen zusammenhängen, aus welchen Wurzeln sie erwachsen sind, wie weit man dafür den kurzen zeitlichen Vorsprung der Inder ausnutzen soll, das alles ist noch unklar. Die damalige Vorstellung des Heilands als Kind bei Vergil und Jesaja leitet man vom alten Ägypten her; aber sie wurde auch im Kṛṣṇaismus gelehrt<sup>13</sup>.

Die religionsgeschichtlichen Gemeinsamkeiten Indiens und Europas gehen aber noch weiter. In Indien hatte sich das buddhistische Mönchswesen stark gewandelt. Früher waren die Mönche rastlose Wanderbettler gewesen. Sie hatten am Rande der Städte in Laubhütten oder unter großen Bäumen der Parks übernachtet, und die Städter waren zu ihren Predigten hinausgeeilte. Jetzt wurden in solchen Parks große Gebäude erbaut, Klöster und Schulen des Buddhismus, und die Mönche waren zu einem beträchtlichen Teil Lehrer, Philosophen und Theologen geworden. Es ist noch nicht möglich, genau zu beschreiben, auf welcher Stufe der Entwicklung das Mönchs- und Klosterwesen gerade um die Zeit des Jahres 0 angelangt war, aber es scheint doch, als wenn die indischen Klöster etwas älter sind als die christlichen, die man bislang erst im Ägypten des 2. Jh. n. Z. findet. Der den Monsun auszunutzende See-

<sup>12</sup> Rosenberg, O., Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Heidelberg 1924, 236ff.; Grünwedel, A., Mythologie du Buddhism, Leipzig 1900, 35 usw.

<sup>13</sup> Vgl. Dal. 48.



verkehr von Indien nach Ägypten war seit der Zeit des Kaisers Augustus rege und mag für das Wandern solcher Gedanken und Sitten verantwortlich sein. Wenn dagegen in Indien und Vorderasien Himmelsparadies- und Höllenvorstellungen gepredigt wurden, so denkt man lieber an Iran als ihr altes Ausstrahlungszentrum. Die Beichte, nicht die individuelle, sondern die der ganzen Gemeinde der Mönche, ist im alten Buddhismus schon früh bezeugt, also älter als die christliche, und findet sich schon bei manchen Stämmen, bei Inkas<sup>17</sup> usw., freilich überall in verschiedener Ausprägung. Reliquienkult mag im Buddhismus auf ältere, schamanistische Praktiken zurückgehen; der Ursprung des christlichen ist noch unklar. Von einer historischen Erklärung vieler solcher Gemeinsamkeiten der Religionen in Indien und Vorderasien-Europa sind wir leider noch weit entfernt, aber es ist kein Zweifel, daß damals ähnliche gesellschaftliche Verhältnisse in beiden Kontinenten ähnliche Religionen erforderten.

Auch eine Wanderung so manchen christlichen Legendenmotivs nach Indien ist nicht von vornherein von der Hand zu weisen. In die ersten Zeiten nach dem Jahre 0 gehört vermutlich das „Brahmapurāṇa“, das nach indischer Tradition das älteste „Purāṇa“ ist. Die „Purāṇen“ sind die riesigen Kompendien der Riten, Mythen und mystisch-philosophischen Spekulationen der vishnuitischen und śivaitischen Priesterschaften verschiedener Tempelzentren. Im „Brahmapurāṇa“ nun sind in die an sich ältere Kṛṣṇalegende drei Motive eingeschoben: 1. Seine schwangere Mutter strahlte von der göttlichen Frucht in ihrem Leibe, und die Götter kamen, sie zu verehren. 2. Sein Vater zog mit seinen Herden zur jährlichen Steuerzahlung vor die Stadt Mathurā, wo Kṛṣṇa dann geboren wurde. 3. Der König der Stadt ließ, weil man ihm von dem neugeborenen Knaben Unheil geweissagt hatte und er des Kindes nicht habhaft werden konnte, alle Neugeborenen umbringen. Das erste Motiv erinnert an den Engel und sein Ave Maria, das zweite an die Schätzung des Augustus und das dritte an den bethlehemitischen Kindermord. Einzeln würden sie nichts besagen, aber da sie alle drei in dem älteren Kṛṣṇaepos „Harivamśa“ fehlen, sind sie doch einer christlichen Herkunft sehr verdächtig<sup>18</sup>.

Im übrigen ist von der damaligen Upanishadmystik nicht viel zu sagen, weil wir unsicher sind, welche der Upanishadtexte dieser Zeit angehören, vermutlich das „Vedānta-Sūtra“, das in herkömmlichem Aphorismusstil verfaßte Grundwerk des Vedānta. Dies war der Name der von jetzt an als vornehmstes der klassischen Philosophiesysteme hingestellten All-Eins-Mystik, die vorher als zweiter Teil der Mīmāṃsā betrieben worden sein soll. In diesem Text ist solcher Herkunft entsprechend wenig philosophischer Inhalt, den haben erst die späteren Kommentatoren hineingetragen. Und da die Kommentatoren sich vielfach widersprechen, ist noch unklar, wieweit die Grundhaltung des Textes illusionistisch oder dualistisch gemeint ist, d. h. inwieweit die Welt als bloße Illusion des Geistes oder als eine aus dem Geist herausgetretene wirklich existierende Welt aufgefaßt wurde<sup>19</sup>. Die vielen späteren Schulen des Vedānta vertraten nämlich solche unterschiedlichen Standpunkte, und die späteren Kommentatoren trugen sie bei ihrer Deutung in die „Vedānta-sūtren“ hinein.

Vedānta-Mystik

Es handelte sich diesen alten „Philosophen“ (genauer sollte man sagen: Theo-

<sup>17</sup> Tiahuanaco 116.

<sup>18</sup> Kṛṣṇa 69.

<sup>19</sup> Vgl. Glasenapp 1949, 181ff.: übersetzt v. Thibaut SBE 34 mit berühmter Einleitung.

logen mit ein wenig Erkenntnistheorie!) vor allem darum, in Apologetik gegen uns noch unfasßbare Gegner nachzuweisen, daß alle Upanishaden, die älteren sowohl wie die jüngeren, nur eine einzige Philosophie lehren, nämlich die All-Eins-Mystik des Yājñavalkya. Es galt also, auch die materialistischen Begriffe in den alten Upanishaden wie den des Atem-Windes und des Seienden des Uddālaka<sup>30</sup> idealistisch zu deuten. Von dieser späten, theologischen Systematisierung stammt die bis heute weitverbreitete irrtümliche Ansicht, es habe tatsächlich nur eine einzige Upanishadphilosophie gegeben, eben die idealistische.

Nicht einmal der Begriff der māyā wurde damals geklärt. Er war das idealistisch-erkenntnistheoretische Mittel, um das Verhältnis des „reinen Geistes“ zu Gott einerseits und zur materiellen Welt mit ihren Wesen und Seelen andererseits darzulegen. Die māyā ist, wenn man von mystifizierenden Ausdeutungen absieht, leicht zu verstehen: Jeder Hindu glaubte und glaubt an Zauber, sogar ein Zyniker wie Kauṭalya. Māyā aber bedeutet Zauber. Was tut der indische Zauberer? Er läßt z. B. aus einem Nichts vor den Augen der staunenden Zuschauer einen Mangobaum erwachsen (sei es durch Suggestion, sei es durch einen Trick). Ist dieser Baum nun da oder nicht? In gewissem Sinne ja, denn jeder sieht ihn; in anderem Sinne nicht, denn er ist ja nur erzaubert. So aber ist nach der Lehre des Vedānta die ganze Welt.

Doppelte  
Wahrheit

Es gibt an sich, d. h. im „höchsten Sinne“ der Wahrheit, nur das eine, das die Mystiker als Sein, Geist und Wonne bestimmt hatten, und das nur der Yogi in seiner Trance erfahren kann. Aber es gibt auch den kosmischen Zauber der māyā, von dem die alte Upanishadmystik noch nicht gesprochen hatte, eine Wirklichkeit im „niederen Sinne“ der Wahrheit. Danach ist die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen von den Göttern bis zu den niedrigsten Wesen und leblosen Dingen nichts als ein Zauberprodukt jenes Unfasßbaren, d. h. nicht ganz wirklich, aber doch allen Wesen (außer den Philosophen und Yogis) als wirklich erscheinend. Diese Zaubermacht ist ja eine kosmische und wirkt also täuschend auf alle Menschen, die mit zu den erzauberten Erscheinungen gehören. Māyā soll nämlich nicht etwa die subjektive Täuschung eines einzelnen denkenden Wesens sein. Alle Wesen haben an diesem Irrtum teil, alle leiden an der Verblendung (dem indischen Gegenstück zur Erbsünde der Christen), und das seit unanfänglichen Zeiten. Es gibt eben entsprechend der doppelten Moral auch eine doppelte Wahrheit.

Es ist aber Sache der „Philosophie“, diese Verblendung aufzuheben, so daß der Mensch seine Verblendung einsehen und sie kraft der Belehrung durch seinen Brahmanen und kraft des Yoga derart intensiv überwindet, daß für ihn die māyā aufhört zu wirken, so daß er das absolute Sein ohne den Schleier der māyā sieht und dadurch mit dem reinen Geiste eins wird, wie er es eigentlich an sich immer schon wäre, täusche ihn nicht die māyā. Es gibt also zwei Arten des „Wissens“: das „wahre“ des Philosophen und das „halbwahre“ des Laien, der Wissenschaftler sowohl wie des gesunden Menschenverstandes, halbwahr und nicht ganz falsch, weil es zum bloßen täglichen Leben auf dieser leidvollen Erde ausreicht.

Da liegt in der Mystik ein gewisses Zugeständnis an das praktische Leben. Nur eine „Elite“ kann und darf ja als Asketen und Philosophen die „höchste“ Wahrheit „erleben“; die Riesenmasse der Menschheit und aller anderen Geschöpfe wird dagegen noch unermesslich lange Zeiten in ihrer „Verblendung“ beharren und dieses elende

<sup>30</sup> BS I, 1, 23 (prāṇa) und 5 (Uddālaka); weil das Seiende wünscht, ist es nicht gleich der unintelligenten Urmaterie des Sāmkhya).



Leben weiter erdulden. Für ihr alltägliches Handeln, für die Arbeit ist das halbwahre Wissen unerlässlich und ausreichend. Das ist das erkenntnistheoretische Gegenstück zur doppelten Moral der Mystik in Indien, wo die Massen von Fakiren beherrscht werden, die es wagen konnten, ihren Taschenspielertrick als Zauber und ihre Nabelschau als einziges und keinen Widerspruch duldendes Erkenntnismittel auszugeben, obgleich jeder wußte, daß unter den Fakiren die gemeinsten Spione und Hypokriten lebten. Aber wer wollte den „echten“ Magier vom unechten zu unterscheiden wagen?<sup>21</sup>

Der Yogi, d. h. jeder Brahmane, der etwas auf sich hielt, etwas gelernt hatte und lehrte, wobei er sich auf Yoga berief, beanspruchte den Titel guru, Lehrer, Autorität und damit eine geradezu göttliche Verehrung von seinen Schülern und der gesamten Bevölkerung. Hatte doch die Brahmanenkaste als Ideologe der Ausbeuter seit langen Zeiten schon das Privileg des Ritualismus, der Magie, des Verkehrs mit Göttern und Geistern, aber auch der Lehre beansprucht und war darin weder durch Materialisten noch Buddhisten oder Jainas wesentlich beeinträchtigt worden. Es gab keine besseren Lehrer, keine Naturwissenschaftler, nur brahmanische Grammatiker. Die Astronomen waren vor allem Astrologen; die Mathematik diente ebenfalls der Astrologie; die Medizin wurde von den Brahmanen als unrein angeschwärzt und bemühte sich ihrerseits, sich orthodox zu gebärden. So konnte eine kleine „Elite“ von Brahmanen für sich das Privileg der Bildung, das Recht auf politisches Leiten, auf Yoga und „Schau“ der Wahrheit in Anspruch nehmen; nur sie „kannte“ den Weg zur Erlösung aus dem Elend des Lebens.

Die Massen dagegen sollten arbeiten, für sie genügte die tägliche Erfahrung der halbahren Wahrheit; sie durften nur dulden, um ganz langsam in Tausenden von Wiedergeburten geläutert zu werden, so daß sie eines fernen Tages mit einzelnen Individuen in jener brahmanischen „Elite“ wiedergeboren und dann gegebenenfalls der Erlösung teilhaftig werden könnten. Die Brahmanen sprachen also schamlos offen für ihre Privilegien (wie bei Manu) und zugleich „mitleidig“ über die ausgebeuteten Massen. Sie betonten immer wieder ihre „Toleranz“, daß nämlich nur sie selber die volle Wahrheit, die Massen aber nur gewisse Aspekte der Wahrheit, Teilwahrheiten erfassen könnten, sei es Materialismus, Buddhismus oder eine andere „Irrlehre“. Alle solchen Standpunkte sind dem Mystiker des Vedānta „verständlich“, so daß anscheinend kein indischer Sophist oder Materialist den Schierlingsbecher zu trinken brauchte und kein Buddhist ans Kreuz geschlagen wurde.

Es ist bezeichnend, daß diese mystischste der indischen Philosophien ausgerechnet den Zauber als Analogie des Welterschaffens wählte, als diejenige Technik, mit der sie ihr Mysterium verständlich machen (d. h. die Wirklichkeit verschleiern!) wollte, war doch diese Technik nicht produktiv. Aber nur diese „Technik“ verwendete eben keinen Stoff, sondern „schuf“ aus dem Nichts ein scheinbares Etwas. Diese Mystiker konnten nicht wie Uddālaka auf den Töpfer, Schmied usw. zurückgreifen, denn die produzierten ja wirklich mit wirklichen Baustoffen. Und selbst Yājñavalkyas Bild der Laute und ihre Töne verwendete noch die stoffliche, wirkliche Laute. Den Mystikern blieb also keine andere Technik als die des Zauberers, wobei sie sicher waren, daß keiner der Ausgebeuteten die doch irgendwie mit Wirklichem operierenden Taschenspielertricks der Yogis durchschauen würde.

<sup>21</sup> Das Mißtrauen gegen Yogis zeigt sich u. a. in einer Erzählung der Santal: Bauern beobachten, ob ein Yogi sein Fasten wirklich durchführt, ehe sie ihm glauben (Vorar. Lit. 88f.).

In diesen Jahrhunderten entstanden neben den buddhistischen die ersten steinernen Śiva- und Viṣṇutempel, die uns erhalten geblieben sind. Die großen unter ihnen wurden von starken Despoten als Zeichen ihrer Macht erbaut, zugleich zur Banebelung der Massen und als gute Geldanlage. Jeder Tempel ist einer lokalen Sonderform eines dieser beiden Götter gewidmet. Man kann als sicher annehmen, daß es in Indien ursprünglich zahllose lokale Sondergötter gegeben hat, die in diesen Zeiten von den śivaitischen und viṣṇuitischen Theologen für die Sondererscheinungen dieses oder jenes der beiden Götter erklärt wurden. Man denke an ähnliche Götterzusammenlegungen in der alten mesopotamischen und ägyptischen Sklavenhaltergesellschaft. Das ging nicht ohne Konkurrenzkämpfe ab, aber im allgemeinen siegten die Śivaiten. Mit dieser im Einzelnen noch völlig undurchsichtigen, aber zweifellos politisch wichtigen Tätigkeit der Priester (sie wirkten für den jeweiligen Gott ihres Herrschers) wird es zusammenhängen, wenn jetzt auch die alte Mystik neu bearbeitet, vereinheitlicht und propagiert wurde. Im „Vedāntasūtra“ sind die beiden Götter Śiva und Viṣṇu zwar nicht genannt, und das Verhältnis des Gottes und Schöpfers zum mystisch-pantheistischen Urgrund der Welt (brahman) oder zur Seele des Menschen ist philosophisch in ihm nicht „geklärt“. Aber die Neubelebung und Kanonisierung dieser brahmanischen Mystik ist doch wohl als Polemik gegen alle ehrlichen oder scheinbar demokratischen Elemente, sei es im Materialismus, sei es in den verschiedenen Ketzersekten des demagogischen Buddhismus oder in den kompromißlerischen oder verschämte-materialistischen Dualismen des Jiniismus, des Sāṃkhya, der Mīmāṃsā oder des Vaiśeṣika verständlich. Das zeigen u. a. die polemischen Stellen im „Sūtra“.

Der Vedānta war seitdem für die Gebildeten, was die Tempelreligion fürs Volk war: Ideologie des reaktionären Despotismus und zugleich monotheistisch-mystische Dogmatisierung des ursprünglich vorarischen bäuerlichen Glaubens an Fruchtbarkeitsgötter.

## 21. Medizin (Caraka) und Logik (Nyāya) (um 100 u. Z.)

Wir kennen die Geschichte der indischen Medizin noch wenig, aber ihre Entwicklung muß verhältnismäßig groß gewesen sein, so daß sie jetzt, seit man die Schrift in der Literatur verwendete, in einer gewissen abgeschlossenen Form dargestellt und uns überliefert wurde.

Unter dem Namen des Arztes Caraka<sup>1</sup> ist uns ein mehrere hundert Druckseiten starkes Corpus verschiedener Schriften überkommen, das vermutlich zu einem großen Teil in unsere Periode gehört. Caraka selber soll freilich erst in der folgenden Periode als Leibarzt des Königs Kanishka (s. u.) gelebt haben. Während Buddha sich als Arzt der leidenden Menschheit empfand, sprach umgekehrt dieser brahmanische Arzt ganz buddhistisch von der Mitleidsgesinnung gegen alle Wesen und der allgemeinen Liebe<sup>2</sup>. Aber er war kein sehr gläubiger Anhänger der hinduistischen Gottesliebe. Er hat zwar gelegentlich Viṣṇus Namen verwendet, z. B. in einem Zauber-

<sup>1</sup> Dasgupta I, 213 ff. hat Caraka in die Geschichte der Philosophie eingeführt. Glaserapp 1949, 156, 203, 234 hat nur ein paar Hinweise. Vgl. Strauss 130, 140. Engl. Übers. v. A. Candia Kaviratna usw., Kalkutta 1890–1911.

<sup>2</sup> Caraka I, 1, 30.



spruch gegen Schlangengift<sup>3</sup>, also beschwörend, aber nicht im Sinne der damaligen Tempelreligion, und hat ihn dem Wind<sup>4</sup> gleichgesetzt.

Caraka gehört als Mensch des Diesseits und Forscher, wenn er sich auch fromm geben mußte, in die Nähe der Brahmanen des Vaiśeṣika. Das zeigt schon seine Einleitung des Corpus, wenngleich sie im Tone üblicher Mythologie gehalten ist: Die weisen Ärzte der Vergangenheit sandten einst ihren größten zu Indra, dem vedischen Götterkönig; der gab ihnen die medizinische Wissenschaft; sie aber erkannten so die Kategorien des Vaiśeṣika und die Wissenschaft.

Die medizinische Lehre des Corpus ist aber durchaus nicht nur nach den Begriffen des Vaiśeṣika<sup>5</sup> aufgebaut, wenn sie sich auch Seite für Seite in ihm finden. Man findet darin vielmehr auch eine Fülle anderer philosophischer Standpunkte bald rein, bald gemischt, insbesondere solche des Sāṃkhya. Dies waren eben die beiden Philosophien, deren Begriffe den Wissenschaftlern damals zur Verfügung standen. Das darf man aber als bezeichnend hervorheben, daß Caraka nicht mit selbstgewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen die Philosophie, sei es des Vaiśeṣika, sei es des Sāṃkhya, befruchtet, geschweige berichtigt hat, sondern daß umgekehrt diese Philosophien mit ihren „fertigen“ Begriffen den Arzt vom Forschen abgehalten haben.

Mit den Begriffen eines monistischen Sāṃkhya wird in einem langen Kapitel des Caraka<sup>6</sup> der Mensch, Leib und Seele, beschrieben. Aber in diesem Sāṃkhya gibt es eine ganze Reihe von Vaiśeṣika-Stellen<sup>7</sup>, und zum Schluß geht es in eine asketische Verherrlichung des Yoga und der Erlösung mit dem Vedāntabegriff des brahman über. An anderer Stelle werden bei einer anatomischen Beschreibung des Leibes an die Reihe der fünf Sinne, wie sie alle klassischen Systeme annahmen, die fünf sogenannten Tatsinne, die Besonderheit des Sāṃkhya, angefügt<sup>8</sup>.

Wieder an einer anderen Stelle<sup>9</sup> wird Erlösung als das Unvergängliche, das brahman, definiert, als wäre dies ein Stück Upanishadweisheit; dieses Stück umfaßt eine Variante der Upanishadlehre der Analogie des Mikro- und Makrokosmos, aber in vaiśeṣikaartiger Umformung, und lehrt sechs Realitäten: nämlich neben den üblichen fünf Elementen das „unoffenbare“ brahman<sup>10</sup>, was wie eine Abart des Sāṃkhya-Dualismus aussieht. Erde ist ein Element im Kosmos, aber ist auch der Leib des Menschen, Wasser ist ein Element, aber auch der Saft im Leib, Glut ist zugleich die Körperwärme, Wind ist auch der Atem, die Höhlungen des Leibes (in Nase, Mund, Ohr usw.)<sup>11</sup> sind auch der Raum, das brahman endlich ist die Seele. Aber wie im

<sup>3</sup> Ebd. VI, 23, 91; IV, 8, 41.

<sup>4</sup> Ähnlich wie bei Madhva, s. u. Kap. 28a.

<sup>5</sup> Glasenapp 1949, 234: Vielleicht ein späterer Einschub im Caraka. Aber vgl. Dasgupta II, 360, 369ff., 372: Sāṃkhya-Kapitel ist vielleicht später eingefügt. Die Schichten des Corpus sind noch nicht untersucht.

<sup>6</sup> Caraka IV, 1, analysiert als eine „altertümliche Schule des Sāṃkhya“ von Dasgupta I, 213ff.; vgl. Mbh. XII, 219. Glasenapp 1949, 156 vergleicht Caraka IV, 1, 60 mit Kāth. Up. 3, 10f.; 6, 7. Strauss 130 billigt Dasgupta.

<sup>7</sup> 18a, b ähnelt VS III, 2, 1; 29c, d ähnelt NS IV, 2, 22 und Mbh. XII, 255, 8; 33c, d ähnelt VS V, 2, 15; 59c, d ähnelt VS IV, 1, 1; 70a, b ähnelt VS III, 2, 4; 71c, d ähnelt NS III, 1, 7; 148–149 ähnelt NS III, 2, 40.

<sup>8</sup> Caraka IV, 7, 10.

<sup>9</sup> Ebd. IV, 5, 10.

<sup>10</sup> Ähnlich IV, 1, 16.

<sup>11</sup> S. o. Ajita in Kap. 10.

Kosmos nicht nur das brahman, sondern eine Vielheit von Göttern wirkt (so lehrte wenigstens der „Veda“ der orthodoxen Brahmanen!), so auch im Menschen: Der Schöpfergott Prajāpati (der Gott der „Brāhmaṇas“) ist das „Lichte“ (worunter das Sāṃkhya den edelsten der drei Faktoren der Urmaterie verstand!), dem Indra entspricht das „Ich-Denken“ im Menschen (der Sāṃkhya-Yoga-Begriff des als irrig und sündig verurteilten Idwahns), Rudra (dem vedischen Gott mit Śivas Charakter) entspricht der Zorn: Soma, dem alten Mondgott, aber die Abgeklärtheit usw. Das war eine künstliche Verquickung von altvedischem Polytheismus und Vedānta, Sāṃkhya und Vaiśeṣika, an die wohl niemand ernsthaft geglaubt hat.

Daneben waren einige dieser Ärzte erstens betont diessseitig eingestellt<sup>12</sup> und zweitens, wenn sie auch Materialismus an sich ausdrücklich ablehnten und behaupteten, an ein Jenseits zu glauben<sup>13</sup>, doch in ihrer Wissenschaft weitgehend von materialistischen Denkweisen beeinflusst. Will ein Mediziner in seiner Praxis Erfolg haben, müssen sich ja in seiner Wissenschaft stets mehr oder weniger starke Elemente des Materialismus durchsetzen. Wie ein weiser Epikureer<sup>14</sup> empfahl ein lebensfroher Arzt dieses Corpus z. B. Weingenuß mit Maßen und mit allem Raffinement des Genießers: Man wähle sich einen schönen Platz, spende fromm den Göttern wie bei jeder Mahlzeit, serze oder lege sich, je nach Bequemlichkeit, habe schöne, junge, trinkfreudige Mädchen um sich, schöne Gefäße, Kleider, Schmuck und Parfüme und komme so in einen lieblichen Rausch, nicht zu arg; wenn nötig, erbreite man das Genossene, um Schädigung der Gesundheit zu vermeiden.

Die Wichtigkeit des Maßhaltens kommt u. a. auch in einem sachlich, vernünftig und offen geschriebenen Kapitel über die Schwindsucht<sup>15</sup> zur Geltung: Übermäßige Anstrengung beim Kämpfen, Bogenschießen, Reden, Tragen von Lasten, Schwimmen, Laufen oder dergleichen (mehr oder weniger sportlichen Betätigungen, man kann sie ja nicht Arbeiten nennen!) stört den Wind im Leibe und macht krank. Mancher ist in Gesellschaft bei Hofe, bei seinem Herrn oder Lehrer, oder im Spielhaus, oder bei Frauen aus Furcht oder Scheu gezwungen, Harn, Kot oder Winde zu verhalten, „erzürnt“ damit den Wind<sup>16</sup> und schädigt seine Gesundheit. Man soll aber den Leib pflegen, denn er ist für den Menschen die Hauptsache. Mancher wird durch Kummer und Sorgen übermäßig erregt und schädigt damit die Säfte des Leibes. Mancher überanstrengt die Kraft seines Samens in übermäßigem Liebesgenuß, sein Same läßt sich nicht mehr wecken, und er schädigt den Wind in seinem Leib. Mancher endlich stört durch falsches Essen Wind, Schleim und Galle<sup>17</sup>, die drei Faktoren, die den „humores“ der etwas älteren griechischen Humoralpathologie so überraschend ähnlich sehen, daß man an irgendwelche historischen Zusammenhänge glauben möchte<sup>18</sup>. Man meide also diese Unmäßigkeiten, man sei selbstbeherrscht

<sup>12</sup> Vgl. Dasgupta II, 405: Verlangen nach Leben, Geld, Jenseits; vgl. 411, 415.

<sup>13</sup> Caraka I, 11, 6f.

<sup>14</sup> Ebd. VI, 24. Vgl. Hippokrates' Regimen: Gesundheit hängt von Diät und Sport ab. Warm baden, auf weichem Bett schlafen, ein bis zweimal ein bißchen berauscht werden, Geschlechtsverkehr nach mäßigem Weingenuß, wenig Sport (Farrington HH 40).

<sup>15</sup> Caraka II, 6.

<sup>16</sup> Der Wind lebt ja hylozoistisch.

<sup>17</sup> Vgl. die drei Urfaktoren des Sāṃkhya. Dasgupta II, 333; ebd. 299: Schon vedisch? Vgl. Güter in ZII II, 2, 86 nach Jolly Medizin § 33: Wahrscheinlich.

<sup>18</sup> Vgl. Kurfel, W., Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer, Walldorf-Herten 1951.



(das war ein Begriff Kauṣalyas usw.), und man wird von der Schwindsucht verschont bleiben.

In solchen verständigen Kapiteln pflegte der Wissenschaftler, der „unreine“ Arzt dieses Corpus des „Caraka“, sich weder um die philosophischen Begriffe des Vaiśeṣhika oder Sāṃkhya, noch um die Seele oder die Tatvergeltung der Priester zu kümmern. Daß es in Indien eine sachliche Medizin längst neben Magie und idealistischen Philosophien gegeben hat, wird damit wahrscheinlich gemacht. Aber „Caraka“ leugnete nicht etwa die Existenz einer Seele oder des Jenseits<sup>19</sup>, sondern führte gelegentlich Epidemien auf Sünden zurück<sup>20</sup>. Indessen lehrt er auch mit dem Selbstbewußtsein des Wissenschaftlers, daß die Medizin das Leben verlängern und die Vergeltung für nicht allzu schwere Vergehen aufheben kann, was eine erstaunliche Kühnheit dieses Arztes bedeutet<sup>21</sup>.

Der Wind, der wichtigste der drei humores, spielt in mandien Textstücken dieses Corpus eine Rolle, die zeigt, daß der Materialismus der uralten hylozoistischen Wind-Atem-Lehre immer noch in gewissen Kreisen der Brahmanen, nicht nur der Epiker<sup>22</sup>, lebte und immer noch besonders die forschenden, empiristisch eingestellten Kreise zu befriedigen vermochte. Da wird z. B. erzählt, wie einst acht berühmte Ärzte zusammenkamen und sich in einer großen Diskussion über die Macht des Windes aussprachen<sup>23</sup>. Der eine zählte auf: Der Wind kann rau, leicht, kalt usw. sein. Der zweite fügte hinzu, daß der Wind durch Dinge mit eben denselben Eigenschaften „erzürnt“ wird; worauf der dritte, ein Arzt aus Baktrien, erklärte, man müsse also den Wind durch Dinge mit den entgegengesetzten Eigenschaften wieder „besänftigen“ (das erinnert an die griechische Theorie der „Gegensätze“. Sie war damals vielleicht in Baktrien bekannt). Der vierte führte aus: Man muß also den Wind durch Mittel beruhigen, die den Leib weich, schwer, warm usw. machen. Der fünfte, mit Namen Windkenner, war kein Brahmane wie die anderen, sondern ein greiser Asket aus der Kṣatriyakaste, also etwas Besonderes wie Buddha, Jina usw. Er pries den Wind als Halter der Marionette und des Gewebes<sup>24</sup> (sc. des Leibes), Erwirker der Bewegungen nach oben und unten (das tat im Vaiśeṣhika das Ungesehene!), Bändiger und Führer des Denkkorgans, Anschirrer aller Sinne, als den, der die Sinnesgegenstände (cher ihre Bildchen, er dachte wohl an Düfte und Töne) den Sinnen zuträgt, als den, der alle Stoffe verdaut und damit den Leib aufbaut, als Agens des Redens, als Element sowohl des Gehörs wie des Tastorgans und ihrer beider Gegenstände (Wind trägt den Schall zum Ohr; das lehrte später Śaṅkarasvāmī, der Mīmāṃsā-Kommentator), als Ursprung der Lust und Erregung (das würde ein altindischer Kommentator wohl damit erklären, daß Frühlingswind Liebesleidenschaft erregt usw.), als Anfacher des Verdauungsfeuers, Gestalter des Embryos usw. usw.<sup>25</sup>.

Atem-Wind-  
Lehre

<sup>19</sup> Daṣgupta II, 405 ff.

<sup>20</sup> Ebd. 408 f.

<sup>21</sup> Ebd. 402 f.

<sup>22</sup> S. o. Bhāradvāja in Kap. 16.

<sup>23</sup> Caraka I, 12 (kurz behandelt bei Daṣgupta II, 332 f.); vgl. VI, 28.

<sup>24</sup> Tāntrayantradhara, wohl Fadenhalter. S. u. Praśastapāda in Kap. 24b. Aufrechterhalten des Leibes durch manas: NS III, 2, 28; s. ebd. Anm. 28. Daṣgupta 328 zit. dazu Aśtāṅgahārdaya I. Vgl. L'homme machine; Marx bei Engels, Feuerbach 70. Mensch als Marionette Gottes in Mbh. III, 30, 23 und Bh. G. 18, 61 vergleicht Pisani (ZDMG 103, 1953, 137) mit Platon, Gesetze I, 644 D.

<sup>25</sup> Vgl. Daṣgupta II, 327 f.; Aśtāṅgahārdaya I, 11.

Ist der Wind aber gekränkt, dann vernichtet er die Kraft, das gute Aussehen, das Glück und erzeugt Angst, Kummer, Verblendung, Niedergeschlagenheit und unmäßiges Reden, läßt den Embryo mißraten oder hält ihn überlang zurück und zerstört schließlich das Leben.

Im Kosmos aber hat er ebenso wichtige Funktionen: Er trägt die Erdscheibe<sup>28</sup>, läßt das Feuer aufflammen<sup>29</sup> (das sah man am Blasebalg usw.), läßt die Gestirne in ihren Bahnen gehen<sup>30</sup>, läßt Wolken aufkommen, regnen und Flüsse fließen (Wind ist Herr des Monsuns: AV); er läßt Blumen und Früchte hervorkommen, Samen keimen, die Jahreszeiten einander folgen usw. Verärgert aber läßt er Meere und Flüsse über die Ufer treten, die Erde erbeben, die Saaten verkommen und die Welt periodisch durch Wolken, Sonnenbrand, Wasser und Sturm untergehen. Er ist der Schöpfer des Alls und verleiht Glück und Unglück, ist der Gott des Todes und ist der Schöpfer Prajapati, allgestaltig, unvergänglich; er ist der atomfeine und zugleich allerfüllende<sup>31</sup> Vishnu. (Hier wird der Wind dem Vishnu gleichgesetzt wie bei Bhāradvāja und Madhva und wie von König Pratardana dem Indra!<sup>32</sup> Materialismus war in Indien eben wissenschaftlich schwach und löste sich hier schwer von Religion!) Der Arzt aber muß die Macht des Windes erkennen und seinen Zorn besänftigen, ja ein Gebet, das seine Größe beschwörend besingt, hilft schon viel zur Gesundheit, Stärkung und „Erkenntnis“.

Der sechste Arzt warf kurz ein, daß doch das Feuer in Gestalt der Galle im Leibe, wenn es erzürnt ist, wichtige Störungen (Nichtverdauen, Nichtschen usw.) hervorrufen kann. Und ein siebenter fügte dem noch Ähnliches über das Wasser, den Schleim im Leibe, bei. Dann endlich faßte der in diesem Buche immer wieder als höchste Autorität angeführte mythische Weise Ätreya dies alles zusammen: Ihr alle habt recht, nur in einem nicht: in eurer Einseitigkeit<sup>33</sup>! Wind, Schleim und Galle fördern alle drei, wohlgepflegt, den Menschen im Dies- und Jenseits.

So sehr diese Betonung der Dreiheit der humores im Sinne der allgemeinen indischen Medizin lag, so ist doch deutlich, daß der Wind hier die weitaus überragende Rolle als Element des Lebens im Leibe spielt, ohne daß von einer Seele die Rede wäre. Andeutungsweise wird er freilich geradezu als Gott Vishnu gemeint und gefürchtet; damit ist der hylozoistische Materialismus dieses Kapitels leider etwas beeinträchtigt.

In ähnlicher Gesinnung wird an einer anderen Stelle<sup>34</sup> bei der Behandlung der Anatomie und des Aufbaus des Leibes von den fünf Elementen gesprochen: Alles Grobe, Schwere usw. am Leibe und das Geruchsorgan (und der Geruch als Sinnesgegenstand) sind aus Erde; alles Flüssige, Blut, Schleim usw., jeder Geschmack und das Geschmacksorgan sind aus Wasser; Galle und Wärme des Leibes, die Gestalten (als Gegenstände des Sehens) und das Sehorgan sind das Element Feuer. Aus Wind sind das Tastorgan und die Tasteigenschaften der Dinge, im Leibe aber Ein- und Ausatmen, Schließen und Öffnen der Augen, Anziehziehen, Vonsichstrecken, Gehen, das Schicken (der Sinne zu den Sinnesgegenständen), das Aufrechthalten (des Leibes)

<sup>28</sup> Vgl. die Schilderung des Erdbebens: MPS 212f.

<sup>29</sup> S. o. Vaiśeṣika: Das Ungesehene. Liegt hier eine Polemik vor?

<sup>30</sup> Yājñavalkya sprach dagegen vom inneren Lenker.

<sup>31</sup> S. o. Sāṅkhya in der Upaniṣad.

<sup>32</sup> S. o. Bhāradvāja, Pratardana, s. u. Madhva.

<sup>33</sup> S. o. Jainas gegen Einseitigkeit.

<sup>34</sup> IV, 8, 18–19.



(diese Tätigkeiten waren im Dualismus des Vaiśeṣika<sup>33</sup> als Merkmale dafür, daß es im Leibe eine ihn lenkende, bewegende Seele gibt, verwendet worden, hier, bei diesem Mediziner, aber steht der Wind an Stelle der Seele). Das Gehör, die Töne und die großen und kleinen Gefäße des Leibes sind aus Raum, dem fünften Element. Der Agens von all dem endlich ist die „Hauptsache“ oder die „Urmaterie“, ist das Denken, das Denkorgan (hier hat also die Materie des Sāmkhya die Seele ganz verdrängt!). Derjenige aber, der die unzähligen un wahrnehmbaren Atome des Leibes zusammenbringt und wieder trennt (in der Geburt und im Tode), das ist der Wind, und er ist dasselbe wie die Tatenvergeltung und die „Natur“ (oder das „Wesen“, was wieder ein Ausdruck des Sāmkhya für die Urmaterie war). Die Wiedergeburtstheorie wird also von diesem theoretisierenden Arzt zwar nicht geleugnet, aber der Wind gilt ihm als die vergeltende Macht, nicht die Seele, das Schicksal oder Gott.

Man kann nicht behaupten, daß die philosophische Haltung aller dieser Ärzte und ihrer verschiedenen Texte klar und einheitlich sei. Es herrscht ein ziemliches Durcheinander von Atem-Wind-, Sāmkhya-, Yoga- und Vaiśeṣika-Begriffen. Das müssen wir als bezeichnend für diese Periode und diese Art angewandter Philosophie hinnehmen. Es gab offenbar eine ganze Reihe medizinischer Schulen, und ein guter Arzt braucht noch kein guter Philosoph zu sein und kann in seiner Theorie einen Kompromiß mit idealistischen Philosophien schließen. Aber deutliche Spuren zeigen doch, daß es ernsthaft forschende Medizin mit Elementen materialistischer Theorie gab.

Eine dazu passende Mischung idealistisch-moralischer, magischer, den vornehmen Anstand und Despotenuntertänigkeit lehrender, aber auch volkstümlicher, antipriesterlicher Gesichtspunkte bieten die einleitenden Bemerkungen im Corpus, in denen die sittlichen Anforderungen zusammengestellt sind, was für uns ein Kapitel der indischen vielfältigen Kastenmoral bedeuter<sup>34</sup>. Moral

Man soll nicht lügen<sup>35</sup>, nicht stehlen, nicht begehren nach eines anderen Weib oder Gut<sup>36</sup> (man meint, die Zehn Gebote des Alten Testaments zu lesen!), man soll keinen Streit entfachen, nichts Böses tun, selbst dem Bösen nichts Böses tun<sup>37</sup> (das klingt ganz christlich!), nicht von den Fehlern anderer erzählen, kein Geheimnis anderer verraten, nicht mit Sündern und Leuten, die der König haßt, zusammensitzen... nicht laut lachen, keinen tönenden Wind lassen, nicht gähnen, ohne den Mund zu bedecken, nicht auf die Erde kritzeln, nicht allein in ein leeres Haus gehen, keine bösen Frauen, Freunde oder Diener lieben... nicht gegen Wind, Feuer<sup>38</sup>, Ozean, Mond, Sonne oder Brahmanen sein Wasser lassen, es nicht auf einen Weg lassen<sup>39</sup> (meist ging man ja barfuß)... soll seinen Diener pflegen, soll das Vertrauen seiner Leute haben, soll nie allein glücklich sein, nicht allen trauen, aber auch nicht allen mißtrauen<sup>40</sup>, nicht den Sinnen nachgeben, nicht unbeständig sein, und das Ziel sei: Keuschheit, Wissen, Freigebigkeit, Liebe und Mitleid gegen alle Wesen,

<sup>33</sup> VS III, 2, 4.

<sup>34</sup> I, 8, 21 ff.; Dasgupta II, 419 f. über I, 7; 420 f. über I, 8. Kauṭalya I, 3, 3.

<sup>35</sup> S. Manu IV, 138.

<sup>36</sup> Ähnlich Caraka III, 8, 11.

<sup>37</sup> Manu IV, 171.

<sup>38</sup> Dem Feuer nicht den Hintern zeigen, nicht hineinspucken und es nicht beleidigen: Looritz, O., Das mißhandelte und sich rächende Feuer, Tartu 1935, 15 etc.

<sup>39</sup> Vgl. die Nala-Geschichte, Manu IV, 45.

<sup>40</sup> Ähnlich Kauṭalya: vgl. Daś. 42 ff.

Freude, Gleichmut und Ruhe. Dies sind nur einige bezeichnende Punkte des gut drei Seiten langen Moralkodexes.

An einer anderen Stelle wird uns der Beginn der ärztlichen Laufbahn geschildert<sup>41</sup>: Zunächst suche sich der Jüngling ein gutes, ehrwürdiges, literarisch gut dokumentiertes, klares System aus den vielen medizinischen Systemen aus (hier wird leider nicht zwischen materialistischen und idealistischen Theorien unterschieden!); danach einen Lehrer, der nicht eifersüchtig usw. ist. Er beginne in Treue und Ehrfurcht bei ihm den Dienst als Schüler und Diener. Das Lernen beginne er morgens, nach Verehrung der Götter, Kühe und Brahmanen (dies waren für die alten Ritualisten und sind heute noch für jeden konservativen Hindu wie z. B. Gandhi die verehrungswürdigen Wesen), an einer lieblichen Stelle, klaren Kopfes... Was das Lehren aber angeht, so prüfe der Lehrer den Schüler, ob er auch arischer Abstammung (d. h. aus den drei obersten Kasten), gut gewachsen<sup>42</sup>, nicht zu egoistisch, nachdenklich, mit gutem Gedächtnis, ums Wohl aller Wesen besorgt... ist. An einem glückverheißenden Tage beginne er dann, nachdem beide geschoren, gebadet, sauber gekleidet sind und gefastet haben, während der Schüler sich ihm mit einem Brennholz in der Hand naht (denn so taten die Schüler in den Zeiten der alten Upanishaden schon zum Zeichen, daß sie den Dienst an den heiligen Opferfeuern des Lehrers treulich übernehmen wollten). Nach einem Opfer von Honig und Milch in Feuer betet der Lehrer dann zum Feuer, zum Ur-Arzt Dhanvantari, zum Schöpfergott Prajapati, zu Indra, zu den Weisen der Vorzeit und zum Verfasser seines Lehrbuches (Śiva oder Vishnu sind hier nicht genannt!). Der Schüler umwandelt fromm das Feuer (das als Zeuge dieser Art Initiation gilt, wie auch z. B. als Zeuge bei der Hochzeit), und der Lehrer ermahnt ihn mit einer langen Rede über die Moral des Schülers und Arztes. Für den Schüler ist bedingungsloser Gehorsam dem Lehrer gegenüber die Hauptsache. Als Arzt aber soll er sich später Tag für Tag der Gesundheit aller Wesen widmen (so klingt bei „Caraka“ immer wieder die demagogische Mahāyāna- oder Śivaismus-Gesinnung des Helfers an!), sich auch nicht einmal in Gedanken der Frau eines anderen nahen, nie die Feinde des Königs oder der großen Brahmanen, nie solche, die sterben wollen<sup>43</sup>, nie Frauen behandeln, wenn nicht ihre Gatten oder ihre Schützer dabei sind, nie von solchen Frauen Geschenke annehmen, nur mit dem Hausherrn zusammen ins Haus des Kranken gehen, dabei den Blick auf den Boden senken, Sinne und Denken dabei fest zügelnd, nur auf den Kranken und was zu ihm gehört achtend (also ohne üble Neugierde), später soll er nichts erzählen, was im Hause des Kranken vor sich geht, auch wenn er es weiß, nichts über die Kürze des Lebens des Kranken äußern, usw. usw. Danach segnet der Lehrer den Schüler.

Man sieht bei dieser Ermahnung förmlich den Arzt in seiner schwierigen Lage vor sich, sowohl im Despotismus mit seinen Spitzeln wie im Haremsleben der indischen vornehmen Gesellschaft. Man sieht das Mißtrauen der Männer gegen den Arzt, der in ihr Geheimnis dringt, und denkt an Geschichten der verblüffenden Schlauei und „Tugend“ des berühmten buddhistischen Arztes Jīvaka bei der dezenten Be-

<sup>41</sup> III, 8; vgl. Sternbach, L., *Juridical studies in Ancient Indian Law*, 14: Legal position of physicians in Ancient India, *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute* XXIX, Poona 1949, 21 ff., 27 ff.

<sup>42</sup> Daś. 27 über *Daśakum*. 144: *mens sana in corpore sano*.

<sup>43</sup> Sternbach a. a. O. XXX, 1950, 1–22: Legal responsibility of physicians for improper treatment.



handlung einer Königin an ihrer Schamleiste<sup>41</sup> oder an Nasreddin Hodicha, der die Haremsfrau des Emirs von Buchara zu behandeln hatte, ohne sie sehen zu dürfen<sup>42</sup>, und man denkt zugleich daran, wie frivol der Mephisto Goethes dem jungen Studenten die Medizin, das Behandeln schöner Frauen, empfiehlt. Wie die Praxis in Indien war, das ist eine andere Frage. Auch die adligsten Kreise konnten den Arzt nicht entbehren, und der Arzt wollte als vornehm angesehen werden. Die griechischen Ärzte mußten ja ebenfalls einen Eid für moralisches Handeln ablegen.

Carakas Corpus setzt dieses Kapitel mit einer ziemlich sophistischen Behandlung der Diskussion fort<sup>43</sup>: Nächst Lernen und Lehren ist die Debatte ein Mittel der Fortbildung, und zwar gibt es eine sachliche Diskussion mit einem wissenden, gutwilligen Gelehrten, aber auch eine unsachliche, streiterische gegen einen Gegner, der um jeden Preis siegen will (ähnlich hatten schon Buddhisten unterschieden). Bei letzterer muß man sich in acht nehmen und die Qualitäten des Gegners und der ihr Urteil abgebenden Zuhörerschaft, der ärztlichen Klientel, auf die man hofft, gut abwägen. Der Gegner kann einem überlegen, gleich oder schwächer sein; die Zuhörerschaft aber kann dumm oder klug und außerdem freundlich, neutral oder übelgesinnt sein. Je nach der Lage gibt es also allerhand zu empfehlende Vorsichtsmaßnahmen. Wenn der Gegner z. B. schwächer und in der Literatur nicht bewandert ist, soll man lange Textstellen zitieren; wenn sein Gedächtnis für Worte gering ist, soll man in unmenslich langen Sätzen reden; wenn er nicht sehr gewitzigt ist, soll man Worte wiederholen, aber doppelsinnige, die verschiedene Bedeutung haben können; wenn er furchsam ist, soll man ihn erst recht einschüchtern usw. usw.<sup>44</sup>

Um seinen Schüler aber für die ihn unweigerlich erwartenden Diskussionen vorzubereiten, fügte „Caraka“ einen Abriss der Logik an, der wohl ebensoalt ist wie der älteste Teil des als eine der sechs klassischen Philosophien anerkannten Systems der brahmanischen Logik, des sogenannten Nyāya<sup>45</sup>, und zwar wie das I. und V. Buch der „Nyāya-Sūtras“. Dieser im alten aphoristischen Stil abgefaßte Abriss der Logik geht weit über das hinaus, was vorher im Sāṃkhya, Vaiśeṣika usw. an logischen Themen gelegentlich behandelt worden war.

Die Ähnlichkeit beider Logiken geht sehr weit; aber es gibt auch beträchtliche Unterschiede. So zählt das „Nyāya-Sūtra“ am Anfang 16, Caraka<sup>46</sup> aber 44 logische Grundbegriffe auf. Dies sind sozusagen die Indices der beiden Logiken, nach altem Muster; aber trotz dieses Zahlenunterschiedes läßt sich die gemeinsame Herkunft dieser Begriffe noch deutlich erkennen, und die Gesamtdisposition ist dieselbe.

Es gab schon in der Zeit des Kauṭilya und der Sulabhā zwei Teile einer Schriftstück- oder Debattenwissenschaft: Die Behandlung der Stücke, die in einer guten Debatte vorkommen müssen, und der Fehler einer Debatte oder eines Schriftsatzes. Von den 16 Begriffen der Nyāya behandeln die letzten sieben die Fehler und Kniffe einer Debatte (Eristik), die vorangehenden sieben aber die notwendigen Teile einer Debatte, die überzeugen soll (Debattenlehre). Ähnlich steht es mit den

<sup>41</sup> Jungbauer, G., Märchen aus Turkistan und Tibet, Jena 1923, 257.

<sup>42</sup> Solowjow, L., Chodicha Nasreddin, Berlin 1948, 180 ff.

<sup>43</sup> Dasgupta II, 377 ff. vergleicht Caraka in vielen Einzelheiten mit NS. Übers. Ruben, Die Nyāyasūtras, Leipzig 1928; vgl. Glasenapp 1949, 239 ff.; Vidyābhūṣana 25 ff.

<sup>44</sup> Caraka III, 8, 27 ff.

<sup>45</sup> Nyāya bedeutet logischer Schluß. Dasgupta II, 373; Caraka I, 11 und NS.; Dasgupta 392 ff.; gegen Vidyābhūṣana.

<sup>46</sup> VIII, 13, 69 ff.

Begriffen des Caraka. Es ist hier noch anzumerken, daß es Caraka aus Kauṭalyas Lehrbuch, mehr oder weniger direkt, übernommen hat, seinem Werk ein Sonderkapitel über stilistisch-logische Satzformen anzufügen<sup>90</sup>.

Der erste der sechzehn Begriffe des „Nyāya-Sūtra“ lautet: Erkenntnismittel. Das Sāmkhya und danach das Vaiśeṣika hatten in Fortführung der Gedanken des Uddāka über die Möglichkeit gehandelt, etwas Übersinnliches aus seinen sinnlichen Wirkungen heraus zu erkennen. Dies ist ein indirektes Erkenntnismittel, das man mit „Folgerung“ zu bezeichnen pflegt. Das Vaiśeṣika hatte aber auch im Anschluß an das Sāmkhya die Frage der direkten oder sinnlichen Wahrnehmung behandelt, und zwar schon ziemlich ausführlich. All dies war indessen nur gelegentlich geschehen, nicht in besonderen Kapiteln der philosophischen Lehrbücher. Wenn es sich z. B. um die Existenz der Seele oder die Natur des Tones handelte, hatte das Vaiśeṣika Fragen der Folgerung behandelt; bei Betrachtung der Atome aber das erkenntnistheoretische Problem, daß sinnliche Eigenschaften nur an „großen“ Dingen direkt wahrgenommen werden können. Die Disposition des Vaiśeṣika-Sūtra war die seiner Kategorien gewesen; logische Fragen waren nur bei solchen Gelegenheiten erörtert worden.

Caraka und das „Nyāya-Sūtra“ aber zeigen, daß die Logik damals schon als besondere Wissenschaft mit eigener fester Stoffanordnung behandelt wurde. In bezug auf diese Anordnung scheint das Kapitel des Caraka etwas altertümlicher zu sein als das „Nyāya-Sūtra“ (NS). Bei Caraka steht als erster Begriff nicht wie im NS „Erkenntnismittel“, sondern noch „Debatte“; und die Erkenntnismittel werden später erst als Punkt 17 ff. aufgeführt.

Als 2.–7. Punkt folgen dann bei Caraka die sechs Kategorien des Vaiśeṣika, die bereits am Anfang des Corpus behandelt sind<sup>91</sup>, worauf der Autor an dieser Stelle verweist. Danach folgen vom 8. Punkt an bei Caraka die Punkte der Debattenlehre und Eristik.

Im Nyāya folgt auf den 1. Punkt: „Erkenntnismittel“ der 2.: „Erkenntnisgegenstand“. Damit sind aber nicht mehr die Kategorien des Vaiśeṣika gemeint, obgleich auch der Nyāya durchweg die Naturphilosophie, die Kategorien und die Begriffe des Vaiśeṣika anerkannte. Es handelt sich hier im Nyāya vielmehr um einzelne damals strittige Punkte der Erkenntnistheorie (was ist Leib, Seele, Sinnesorgan, Sinnesgegenstand, Erkenntnis und Denkorgan?) und der Erlösungslehre (was ist Handlung, Befleckung, Wiedergeburt, Vergeltung, Leid und Erlösung?). Danach folgen im Nyāya vom 3. Punkt an, wie bei Caraka vom 8. an, die oben erwähnten Begriffe der Debatte und ihrer Fehler.

Nyāya und  
Vaiśeṣika

Der Nyāya steht hier also seinem älteren Bruder, dem Vaiśeṣika, ferner als dieser Abriss des Caraka, und doch können beide Logiken wegen ihrer zahlreichen Übereinstimmungen nur dieser kurzen Periode der indischen Geschichte angehören. Sie zeigen uns eine bemerkenswerte Stufe der Entwicklung der Logik als Wissenschaft des Denkens.

Das Vaiśeṣika hatte sich andererseits in seinen moralischen Betrachtungen auf altorthodoxe, höchst nüchtern brahmanische Nützlichkeits erwägungen eingelassen, und seine Erkenntnislehre und Naturphilosophie war bei allem Dualismus-Idealismus doch verhältnismäßig materialistisch-unfromm. Der Nyāya aber wollte die

<sup>90</sup> Ähnlich Sūtras: Ruben in Festchrift Jacobi, Bonn 1926, 351 ff.; Dargupta II, 389 f.

<sup>91</sup> I, 1, 28 f.



Probleme der Erlösung behandelt sehen, die im Vaiśeṣhika kaum, in der Mīmāṃsā gar nicht behandelt waren. Es war also neben dem Fortschritt der Logik zugleich ein moralischer und religiöser Unterschied, der schon so bald nach Aufstellung des Vaiśeṣhika zur Begründung einer neuen Schule einer im Grunde identischen brahmanischen Naturphilosophie mit Elementenlehre, Atomismus, Leib-Seele-Dualismus usw. führte.

Auch die Nyāyaphilosophen scheinen wie die des Vaiśeṣhika Sivaisten gewesen zu sein. Es ist bezeichnend, daß man auch hier den Aufstieg des Sivaismus spürt, der sich in der „Iśa-Upaniṣad“, einer der mittleren Upaniṣaden, und im Yoga ebenfalls bemerkbar machte, dann im „Mahābhārata“, in der „Brhatkathā“ und im „Vedānta-Sūtra“. Er verdrängte in den folgenden Jahrhunderten den Buddhismus aus Indien und wurde die herrschende Religion, vor allem der Bauern. Er war die Ideologie der despotisch-feudalistischen Kreise der Fürsten und Großkaufleute, die damit die Massen im Zaum hielten.

Der Nyāya bedeutet also ein noch weitgehendes und teilweise andersartiges Entgegenkommen des verschämten Materialismus an den Idealismus, als es das Vaiśeṣhika einer- und die Medizin des Caraka andererseits war. Der Nyāya blieb aber trotzdem bis heute ein noch immer verhältnismäßig materialistischer und in seiner Logik wissenschaftlicher Gegner des Vedānta.

In diesen beiden Logiken folgen auf die Aufzählung der Begriffe ihre Definitionen; diese Methode des Definierens lernten diese Logiker aber nicht so sehr vom Vaiśeṣhika wie von der alten syntaktisch-logischen Denkweise bei Kauṭalya in seinem Schlußkapitel.

Diese altbrahmanische Logik des Nyāya beginnt ganz materialistisch. Sie betont nämlich, daß das erste grundlegende Erkenntnismittel die sinnliche Wahrnehmung ist (1). Sie fährt damit fort, daß es daneben und auf ihr fußend die „Folgerung“ zum Erkennen übersinnlicher Dinge gibt (das ist an sich richtig, aber damit ist auch schon dem Idealismus Tür und Tor geöffnet, und zwar absichtlich) (2). Und als ganz orthodoxes 3. „Erkenntnismittel“ wird die heilige Schrift als „Zeugnis“ für gewisse, anders als durch Offenbarung nicht erkennbare Dinge anerkannt. Dazu stellen beide Logiken noch das Erkenntnismittel des „Vergleichs“, das in der philosophischen Erkenntnis nie eine Rolle spielte, wohl aber z. B. zum Beschreiben von Heilkräutern benutzt wurde: Die unbekannte, gesuchte Pflanze Soundso sieht aus wie jene bekannte, unterweist der Kenner den Bedürftigen. Man versteht die Anerkennung dieses „Vergleichs“ beim Mediziner. Beim Philosophen mag sie damit gerechtfertigt sein, daß der Logiker nicht den „Vergleich“ anderen Erkenntnismitteln unterordnen konnte, seine Selbständigkeit anerkannte und eben nicht nur die für die Philosophie selber benötigten, sondern alle vorkommenden Erkenntnismittel behandeln wollte.

Wichtig für die folgende Entwicklung der Logik wurde besonders eine Einzelheit in der Definition der Sinneswahrnehmung im Nyāya: Die direkte Erkenntnis entsteht aus dem Sinneskontakt und muß richtig, sicher und „frei von Worten“ sein. Also sind Gefühle, Irrtum und Zweifel als unvereinbar mit Erkenntnis, Richtigkeit und Sicherheit durch diese Definition von der Wahrnehmung ausgeschlossen, wenn sie auch durch Sinneskontakt entstehen.

Warum aber wurde die Bedingung aufgenommen, daß die Sinneswahrnehmung nicht in Worte gekleidet werden darf? Wäre sie das, wäre sie eben keine „reine“ Sinneswahrnehmung mehr. Mit dieser Bestimmung ist eine undialektische Unterscheidung von Sinnesempfindungen und Worten eingeführt, die in europäischer

Erkenntnistheorie

Philosophie als die von Sinnlichkeit und Denken seit der Zeit des Parmenides immer wieder behandelt wurde. In Europa werden die Sinne von den Idealisten, weil sie nur relative Wahrnehmungen liefern, gegenüber dem Denken abgewertet, das angeblich absolute Wahrheiten zu erkennen erlaubt. Die indischen Philosophen aber dachten und sprachen umgekehrt. Nicht nur ihre Materialisten (die wie die in aller Welt Sensualisten sind!), sondern auch ihre Sāṃkhya-Philosophen und Yogis betonten, daß sie den Sinnen vertrauen, nur rechnen die Yogis und alle anderen indischen Idealisten (außer der alten Mīmāṃsā) zu den Sinnen auch das sozusagen geistige Gesicht ihrer Transzendenzerlebnisse. Das begriffliche Denken aber ist ihnen (wieder außer der Mīmāṃsā) verdächtig, weil es mit Worten arbeitet und Worte die „höchste Wahrheit“, wie sie der Yogi zu erleben vorgibt, nicht ausdrücken können, weil Worte als „bloß“ menschlich, laienhaft und für „Philosophen“ (genauer: für Mystiker) unzulänglich sind.

Dieser grundsätzlichen „erkenntniskritischen“ Einstellung einer Glauben an ihre Visionen verlangenden „Elite“ von Jenseitssüchtigen diene die psychologische Unterscheidung: Insbesondere Sāṃkhya und Yoga hatten schon längst undialektisch zwischen dem Akt der rein sinnlichen Funktion des Kontaktes von Sinn und Gegenstand (wir würden sagen: Reiz) und den nachfolgenden Akten (Reaktionen) des Überlegens, des Ordnen der Sinnesindrücke und des Entscheidens, ob das sinnlich Erfasste dem Subjekt nützlich ist oder nicht, unterschieden. Die Buddhisten hatten in ihrer Scholastik neben jeden Akt der Sinneswahrnehmung einen kausal von ihm abhängigen, nicht beobachteten, sondern abstrakt aufgestellten Akt eines besonderen Bewußtseins gestellt<sup>52</sup>. Andererseits hatte der Yoga (vielleicht schon dieser Periode) dem „rein begrifflichen Denken“<sup>53</sup> besondere Gegenstände vorbehalten, wie z. B. die Zeit, die im Yoga keine Realität, sondern nur ein Begriff des Denkens ist<sup>54</sup>. Das Vaiśeṣika hatte dagegen gemäß seiner Kategorienlehre erklärt, sie sei eine Substanz besonderer Art, nämlich das Substrat der Eigenschaften der zeitlichen Beziehung: ein Junger ist jung in bezug auf einen Alten; sehe ich beide nebeneinander, so nehme ich in ihnen wahr, daß der eine mir zeitlich näher, der andere mir ferner steht usw. In sichtbaren Gegenständen sind solche Eigenschaften der Zeit direkt wahrnehmbar<sup>55</sup>, freilich nicht die Zeit selber.

Bei dieser Lage der vielseitigen Polemik hat der Nyāya sich in seiner Weise bemüht, den „rein sinnlichen“ Akt vom „begrifflichen“ zu unterscheiden. Sagt gar ein Mensch zum anderen: „Dies Ding ist dies oder das“, so liegt nicht mehr direkte Wahrnehmung, sondern das „Zeugnis“ vor. In diesem undialektischen Punkt der Definition des Nyāya liegt somit eine Schwäche, an der die indische idealistische Logik von damals bis heute gekrankt hat (die Materialisten waren von ihr anscheinend frei).

**Beweis** In der Gruppe der Begriffe, die in diesen beiden Logiken die notwendigen Stücke einer Debatte behandeln, ist von historischer Wichtigkeit der Begriff der fünf „Glieder“, denn sie beschreiben, was wir etwa einen Beweis nennen könnten: 1. Behauptung oder Aufstellung einer These, z. B. der Schall ist vergänglich (so lehrten Nyāya und Vaiśeṣika gegen Mīmāṃsā), 2. Begründung, d. h. Anführung eines *tertium*

<sup>52</sup> Stcherbatskoi, Th., *The Central Conception of Buddhism*, London 1923, 9f.

<sup>53</sup> *Vikalpa*: YS I, 9; vgl. das Zitat im *Sammatīrkaprakaraṇa* 300 (ed. Ahmedabad samrat 1985).

<sup>54</sup> *Yogabhāṣya* III, 52; Jacobi SBAW 1929, 590.

<sup>55</sup> VS II, 2, 6; IV, 1, 11.



comparationis: Weil der Schall das Attribut des Erzeugtseins hat. 3. Anführung eines Analogons: wie ein Topf (beide, Topf und Schall, werden erzeugt). 4. Die Anwendung des Analogons: wie der Topf erzeugt wird und vergänglich ist, so ist auch der Schall erzeugt. 5. Schluß: also ist auch der Schall vergänglich.

Mit diesen fünf Begriffen ist ein Analogieschluß beschrieben. Uddālaka hatte bereits Analogien verwendet, nur hatte er sie noch nicht in diese genaue Form gekleidet. Erst die Besinnung über die in einer Debatte notwendigen Stücke hat anscheinend im Laufe von Jahrhunderten zur Festlegung dieser fünf „Glieder“ geführt, die bis heute als kanonisch bestehen blieben. Dies war wohl der wichtigste Beitrag der Debattenwissenschaft zur indischen Logik.

Wie primitiv die damalige Eristik noch war, sei an einigen Beispielen gezeigt. In einer böswilligen, sophistischen, nicht auf das Finden der Wahrheit, sondern auf Sieg um jeden Preis eingestellten Debatte<sup>86</sup> wurden absichtlich vieldeutige Worte<sup>87</sup> verwendet, um den Gegner irrezuführen; man sprach so lange und schwierige Worte, daß der Gegner sie nicht nachsprechen, geschweige widerlegen konnte<sup>88</sup> (das ist bei der Eigenart des Sanskrit, mehrere Worte miteinander zu verschleifen, besonders leicht); oder man lenkte von seiner eigenen drohenden Niederlage ab, indem man erklärte, man habe im Augenblick etwas anderes zu tun<sup>89</sup>.

Besonders ausführlich behandelte man das Kapitel der Scheingründe und sammelte aus der naturphilosophischen Diskussion Beispiele<sup>90</sup>; dieses Bemühen erinnert an die griechischen *sophistikoi elenchoi*, eine Sammlung von Trugschlüssen, die als Vorstufen für die aristotelische Logik ihre Bedeutung hatten. Erst allmählich entdeckten die Hindulogiker, daß die Scheingründe meist darin ihren Grund hatten, daß sie von richtigen Gründen schwer zu unterscheiden waren, weil eine gute Analogie sich nicht leicht von einer schlechten unterscheiden ließ. So primitiv aber auch all diese Gedankengänge sind, in dieser Periode haben Inder, ihrer allgemein primitiven Wissenschaftlichkeit entsprechend, einige richtige logische Denkbestimmungen entwickelt und hat die brahmanische Philosophie des Nyāya das Gebiet der Erkenntnistheorie und der formalen Logik als ein selbständiges Feld philosophischer Bemühungen vor die älteren Gebiete der Naturphilosophie und Ethik gestellt.

## 22. Materialismus als Gegner des buddhistischen Nihilismus (Nāgārjuna) und der brahmanischen Logik (Nyāya) (um 150 u. Z.)

In der Mitte des 2. Jh. u. Z. herrschte in Nordwestindien Kanishka, einer der mächtigsten Fremdherrscher, ein Indoskythe, ein Förderer des Buddhismus wie der Fremde Menander, ein großer Bauherr. Im Dekkhan herrschten die Andhras. Die Kunstgeschichte lehrt uns aus dieser Periode eine besonders sinnenfreudige, wenn auch in der Anwendung buddhistische Kunst kennen, deren Zentren im Norden in Kanishkas Stadt Mathura und im Süden in Amarāvati im Andhrareich liegen. Ähnliches zeigt die Literaturgeschichte: Am Hofe Kanishkas sollen die ältesten uns erhal-

Die Lage  
um 150 u. Z.

<sup>86</sup> Vṛatpā: NS I, 2, 3.

<sup>87</sup> Chala: NS I, 2, 10 ff.

<sup>88</sup> NS V, 2, 16 f.

<sup>89</sup> Ebd. 19.

<sup>90</sup> NS I, 2, 4 ff.: Scheingründe; V, 1, 1 ff.: falsche Einwände; V, 2, 1 ff.: Tadelstellen.

tenen indischen Dramen gedichtet worden sein; ihr Dichter war *Aśvaghosa*. In ihnen tritt, wie von da an üblich, ein ungebildeter Hofbrahmane geradezu als Harlekin auf. *Aśvaghosa* hat auch die älteste erhaltene Biographie Buddhas in Epenform und ein großes idyllisches Gedicht über einen Prinzen *Sundarananda* gedichtet, das glühende Liebesschilderung in buddhistischer Verkleidung enthält. Einer der *Andhrakönige*, *Hāla*, vermutlich ein *Śivait*, aber hat die älteste uns erhaltene Anthologie indischer Lyrik verfaßt, so lebensfroh, wie die Literatur und Plastik damals nun einmal war. Und auch Wandmalereien in *Ajanta* in buddhistischen Höhlentempeln atmen denselben Geist.

Wir wissen von keiner Steigerung der Produktionstechnik in dieser Periode Indiens. Durch erhöhte Ausbeutung aber hat es der stagnierende Despotismus offenbar verstanden, den herrschenden Kreisen damals einen gegen früher bedeutend gesteigerten Luxus zu verschaffen. Wie die oberen Zehntausend damals lebten, veranschaulicht uns außer der Kunst auch die *ars amandi*, das „*Kāmasūtra*“, die „wissenschaftliche“ Lehre der Politik und Strategie der Liebe, die der Brahmane *Vātsyāyana* damals geschrieben zu haben scheint.

Im Luxus und in der Lebensfreudigkeit dieser Kreise kommt eine antiasketische, also für indische Verhältnisse unfrohmte Haltung tonangebender Schichten zum Ausdruck, die zwar religiös, teils buddhistisch, teils brahmanisch eingekleidet ist, aber doch mit ihrer betonten Weltlichkeit darauf hindeutet, daß der Materialismus damals weitverbreitet gewesen sein muß.

Gleichzeitig haben aber offenbar die Herrschenden gegen die Massen der immer mehr Ausgebeuteten und gegen die Lebensfrohen in ihren eigenen Kreisen die idealistische Propaganda des Asketismus verstärkt. In diese Periode gehört nämlich die radikalste Skepsis und die extremste Welt- und Lebensfeindlichkeit Indiens in der Lehre des erzreaktionären *Mahāyāna*-Buddhisten *Nāgārjuna*, der ebenfalls an *Kanishkas* Hof gelehrt haben soll<sup>1</sup>. Er war ein raffinierter Disputant, verwendete seinen Geist aber nicht etwa für die Förderung der Naturerkenntnis, Wissenschaft, Logik, sondern nur skeptisch zersetzend, um den Boden für seinen Pessimismus zu bereiten, so daß bei ihm die Dialektik zur nutzlosen Sophistik wurde. Gegen ihn und seine Skepsis wurde dann von Brahmanen die anti-illusionistische Logik und Erkenntnistheorie des *Nyāya* weiter ausgebaut. In der *māyā*-Lehre des älteren *Vedānta* war dieses Problem noch nicht zur Geltung gekommen.

Da der naturwüchsige Materialismus der Armen und Reichen durch diese überspitzte buddhistische Skepsis nicht genügend zu bekämpfen war, schlugen jene Brahmanen als „Mittelweg“ den des „Realismus“<sup>2</sup> ein. Sie verbanden den Begriffarealismus und die atomistische, also im Grunde materialistische Naturphilosophie und Erkenntnislehre des *Vaiśeṣika* mit der Erlösungslehre der *Upanishaden* und dem *Yoga*-Schamanismus zum Kompromiß des oben bereits gestreiften *Nyāya*. Unter fast materialistischem Aushängeschild verführte er zu asketischer, *śivaitischer* Mystik.

Von damals an bis heute leben in Indien 1. der Materialismus als Sauerteig, immer bekämpft, aber nicht ausgerottet, 2. der Illusionismus, sei es in buddhistischer, sei es

<sup>1</sup> Glasenapp 1949, 63ff., 104ff., 340ff.; Strauss 224f.; Übersetzung einiger Kapitel: Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Krakau 1931; Th. Stcherbatskoi, *The Conception of Buddhist Nīrvāṇa*, Leningrad 1927; M. Walleiser, *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heidelberg 1911, 1912. S. u. Anm. 26.

<sup>2</sup> Vgl. Lenin, *Materialismus und Emp.* 49f., 55 über diesen Begriff.



in brahmanischer Form, und 3. der „Realismus“, objektive Idealismus, Dualismus, verschämter Materialismus als unwissenschaftlicher Kompromiß, als unfruchtbare Eklektik und Auffangstation für die Menschen, die den Illusionismus nicht gänzlich annehmen wollten.

Der damalige philosophische Materialismus ist nur unvollständig in einigen polemischen Äußerungen des Nyāya aufzuspüren, und zwar ohne daß etwa die eigene Terminologie der Materialisten, die es doch wohl gegeben hat, verwendet würde.

Dieser Materialismus wendete sich in der polemischen Darstellung des Nyāya, die den Eindruck gebissiger Übertreibung macht, wie Idealisten ja allgemein mit Materialisten umzuspringen pflegen, in der Erkenntnistheorie gegen die Schlußfolgerung als gültiges Erkenntnismittel und wollte in radikalem Sensualismus nur die sinnliche Wahrnehmung als einzige Quelle des Wissens anerkennen. Wenn einer z. B. aus dem Durcheinanderlaufen der Ameisen schließt, daß Regen kommen wird, da die Ameisen ihre Eier vor ihm in Sicherheit bringen wollen, so kann er irren: Vielleicht hat jemand den Ameisenhaufen gewaltsam zerstört<sup>2</sup>. Dies war eine der vielen bauerlichen Regeln zum Voraussagen des heiß ersehnten Monsun-Regens<sup>3</sup>, und der „Realist“ hatte es in dieser Polemik leicht, wenn er den Hypersensualismus damit abwies, man solle eben nicht nur einen, sondern alle Ameisenhaufen der Gegend betrachten, dann könne man auf Grund richtiger Beobachtung auch richtig folgern.

Der Materialist wendete sich weiter gegen das Vergleichen als Erkenntnismittel und wurde ähnlich abgewiesen<sup>4</sup>. Er wendete sich dann gegen den „Veda“ und behauptete, daß er lügt (für Riten Früchte verspricht, die nicht kommen), sich widerspricht und sich wiederholt<sup>5</sup>. Dabei denkt man an die Veda-Kritik des alten Magiers Kautsa, und in späterer Literatur wiederholen Materialisten fast wörtlich diese unwiderlegbaren Argumente.

Auf dem Gebiet der Naturphilosophie bekämpfte der Materialist die Ewigkeit der Seele und leugnete, daß man die ewige Seele daraus erschließen könne, daß ein neugeborenes Kind Freude, Furcht und Kummer zeige, ohne daß es doch in diesem Leben bereits Dinge erlebt habe, die in ihm, im Neugeborenen, diese Gefühle erweckten, so daß es sie nur in Erinnerung an frohe, kummervolle usw. Erlebnisse in einem früheren Leben mit seinem Lächeln, Weinen usw. anzeigen könne. Der Materialist stellte gegen den gläubigen Nyāya vielmehr die Erklärung, sein Lächeln usw. sei vielmehr nur so wie das Erblühen und Sichöffnen eines Lotus<sup>6</sup> ein materieller Vorgang, sei natürlich, ohne besonderen Anlaß. Er ahnte beim damaligen Stand der Wissenschaft natürlich nichts davon, wie man heute das Weinen usw. des Kleinkindes auf natürliche Reize wie Bauchweh usw. zurückführt.

Er leugnete ferner mit ähnlichem Gedankengang, daß Gott oder menschliches Verdienst die Welt lenken; vielmehr entstünden z. B. die spitzen Dornen usw., die den

<sup>2</sup> NS II, 1, 35 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Agricultural Journal of India* II, 1907, 133; ebd. III, 1908, 129. Schon in Ch. Up. VII, 11, 1 wird von Hitze auf Regen geschlossen. Über Bauernregeln s. Voraz. Lit. 113 f.

<sup>4</sup> NS II, 1, 42 f.; vgl. Jātaka 123.

<sup>5</sup> II, 1, 55.

<sup>6</sup> III, 1, 17 f. Dasselbe Argument ähnlich im Sammatitarkaprakaraṇa 71, 9; bei Kamaśāstra S. 532 zu Tattvasamgraha 1887; Śaraśāstra ed. and transl. Tucci (*Gaekw. Or. Ser.* XLIX, 34).

Barfüßigen verletzen, „ohne Ursache“<sup>8</sup>, während die Idealisten predigten, daß jeder sich die Dornen usw. durch seine Sünden selber schaffe. Der Ausdruck „ohne Ursache“ könnte bei wohlwollender Deutung hier ausgelegt werden als „ohne religiöse Ursache“; aber dem Materialisten wurden von den Idealisten Indiens öfters die Lehre, es gäbe keine Kausalität, sondern nur Zufall, zugeschrieben, ob mit Recht, ist beim Mangel originaler philosophischer materialistischer Schriften noch nicht ausgemacht. In schöner Literatur ist Zufall oft nur ein anderer Ausdruck für Schicksal, also ein idealistischer Begriff<sup>9</sup>.

Er vertrat weiter die Ansicht<sup>10</sup>, daß das Denken eine leibliche, keine seelische Eigenschaft ist, daß es nicht wie die Seele ewig ist, sondern vergeht, so wie alle Eigenschaften des Leibes vergehen (das hatten ja schon die Atem-Wind-Lehrer der Upanishaden beobachtet), daß es im ganzen Leib, außer in Haaren und Nägeln, Empfindungen geben kann, und daß Denken von den anderen Eigenschaften des Leibes nicht stärker verschieden ist als diese (Wärme, Farbe usw.) unter sich.

Er lehrte endlich, daß Empfängnis und Neubildung eines Leibes nur materielle Vorgänge, aber nicht durch Verdienst und Schuld in einem früheren Leben bedingt sind<sup>11</sup>, wie es sogar ein Mediziner vom Schlage des Caraka den Apologetikern des Wiedergeburtsgogmas nachsprach<sup>12</sup>. Der Materialist lehnte ein Weiterleben nach dem Tode ab, aber im Nyāya ist dafür kein materialistisches Argument überliefert<sup>13</sup>.

Auf dem Gebiet der Ethik trat der Materialist gegen den Pessimismus mit dem schlichten Hinweis auf, daß es doch zwischen den zweifellos zahlreichen Momenten des Unglücks auch Augenblicke des Glücks gibt<sup>14</sup>. Der Idealist aber deutete schon das Verlangen nach Glück als Elend. Er, der verwöhnte, lebensferne Theoretiker, möchte eben, wenn überhaupt, dann ununterbrochenes Genießen, ohne sich den Genuß durch Arbeit und Strapazen verdienen zu müssen.

Mit dem Pessimismus lehnte der Materialist auch den Yoga ab, und zwar mit der berechtigten Bemerkung, daß Yogakonzentration gar nicht möglich ist, denn der Yogi würde immer wieder durch äußere Umstände abgelenkt, z. B. durch Hunger und Durst<sup>15</sup>. Leider hat uns hier der Idealist keine ausführlichere Schilderung der materialistischen Kritik der Schamanen überliefert; wagten die sensualistischen Materialisten damals, die Yogis schlechthin als Schwindler und Hypokriten zu entlarven, wie es Buddhisten von „schlechten“ Asketen (d. h. solchen nichtbuddhistischer Richtungen) schon lange vorher getan hatten?

Wir wissen noch nicht, in welcher Form dieser philosophische Materialismus in den Kreisen jener lebensfrohen Weltmenschen vertreten wurde. Von Yogis wie Ajita Kesakambali in der Zeit Buddhas? Von diesem Materialisten des Nyāyasūtra an ist es jedenfalls üblich geworden, ist es also für die Idealisten als Ideologen der

<sup>8</sup> NS IV, 1, 22; vgl. Sankaras Sarvasiddhāntasamgraha, Calcutta 1929, transl. Prem Sundar Bose, Cārvāka śl. 5; Gaudapāda zu SK 61; Utpala zu Brhasamhitā I, 7 (Ind. Hist. Quarterly XII, 1931, 126); s. o. Kap. 1: A. Dow.

<sup>9</sup> Daf. 29.

<sup>10</sup> NS III, 2, 45 ff.

<sup>11</sup> Ebd. III, 2, 60.

<sup>12</sup> Dasgupta II, 302.

<sup>13</sup> NS IV, 1, 10; vgl. Sammatitarka 71, 29: Da es keine Seele gibt, gibt es auch kein Jenseits. Dies Zitat steht auch bei Kamalasila zu Tattvasamgraha 1858.

<sup>14</sup> NS IV, 1, 52 nach meiner Deutung.

<sup>15</sup> IV, 2, 39 f.; s. o. Buddhismus verurteilt Schlaf.



Ausbeuter notwendig gewesen, immer wieder gegen Materialisten zu polemisieren, und es ist nicht zu beweisen, vielmehr gesellschaftlich unwahrscheinlich, daß diese Materialisten der Polemik von den idealistischen Philosophen nur erfunden worden sind, um ihre Idealismen besser darstellen zu können. Solch durchaus glaubhafter Materialismus hat sicher gelebt, solange es überhaupt Idealismus gab.

Nāgārjuna ist von seinen brahmanischen und buddhistischen Gegnern (es gab ja mehrere Richtungen des Buddhismus!) und von manchen modernen Interpreten für einen Nihilisten erklärt worden<sup>16</sup>. Das ist vom Standpunkt der indischen und indologischen Idealisten aus mit der Begründung eingeschränkt worden, er habe seine radikale Skepsis gegen alles Erleb- und Denkbare durch die scheinbar positiven, jenseitigen Trance-Erlebnisse des Yoga ergänzt. Seit den Tagen der Upanishaden predigten die Mystiker die Wertlosigkeit und Nichtigkeit der Welt und strebten nach dem dem gewöhnlichen Menschen, Wissenschaftler und Philosophen unbeschreiblichen Glück der Erlösung. Ob man die Erlösung nun als Brahmane brahman oder als Buddhist nirvāṇa nannte, der Unterschied wiegt nicht schwer. Alle Yogis meinen mehr oder weniger dasselbe. Nur wenn sie beginnen, ihre Trance-Erlebnisse in „philosophische“ Worte zu kleiden, treten die Unterschiede der Schulen hervor.

Nāgārjunas  
nihilistischer  
Mystik

So war es damals eine gerade unter den Buddhisten heftig umstrittene Frage, was denn das Nirvāṇa eigentlich sei. Die einen, die sogenannten *Vaiśāṣīkas*, Fortsetzer des älteren Sarvāstivāda, erklärten, es sei ein Ding (*vastu*), etwas Positives, realiter Seiendes<sup>17</sup>. Andere, die *Sautrāntikas*, erklärten es für etwas nur begrifflich Seiendes<sup>18</sup> (s. o. den Begriff des brahmanischen Yoga über die Zeit!). Die buddhistische Scholastik dieser Schulen ereiferte sich damals in polemischen Aufstellungen verschiedener Listen der als wirklich anzuerkennenden Phänomene (*dharma*); Buddhismus bedeutete ja die Auflösung der Dinge dieser Welt in momentane Phänomene. War also das Nirvāṇa ein besonderes Phänomen oder nicht, d. h., war es gar nur ein Aufhören der anderen Phänomene, also ein Nichts? Das ist so ähnlich, wie damals das Sāṃkhya behauptete, Schatten, Finsternis sei ein Etwas, während das Vaiśeṣika lehrte, es sei nur Fehlen von Licht, also kein Etwas.

Sāṃkhya, Yoga, Vaiśeṣika und Nyāya lehrten damals, die Erlösung sei ein Zustand todähnlicher Lethargie, die Seele verharre in der Erlösung in völliger Ruhe, ohne alle empfindungsmäßigen oder sonstigen Erlebnisse; sie habe ja keinen Leib mehr, der als Instrument derartiger Erlebnisse für sie unumgänglich sei. Erlösung sei Ruhe schlechthin. Aber die Yogis des damaligen Vedānta lehrten ihre Anhänger, an ein solches, nur negatives Heilsziel nicht zu glauben, und erklärten, Realität, Geist und brahman sei gleich Wonne, wenn auch eine überirdische (sozusagen platonische) Wonne ohne einen Gegenstand. Buddha andererseits hatte es abgelehnt, die Frage zu beantworten, ob und was denn eigentlich der Buddha im Stadium der Erlösung sei. Er hatte den Weg zur Erlösung als schamanistische Himmelsreise beschrieben, während die Yogis der brahmanischen Mystik eher eine Art *Unio mystica* mit dem Schöpfergott empfohlen.

In diesem Wirrwarr der Dogmen hat der Buddhist Nāgārjuna ganz ähnlich den brahmanischen Mystikern eine *Unio mystica* mit Buddha gepredigt. Die buddhi-

<sup>16</sup> Dasgupta I, 138 ff.

<sup>17</sup> Glasenapp 1949, 333 ff.

<sup>18</sup> Ebd. 333 ff.; Stcherbatskoi a. a. O.

stische Tradition sieht in ihm (ähnlich wie in Asanga, s. u.) aber nicht nur einen Mystiker, sondern auch einen starken Magier, Zauberer, Alchimisten und Arzt<sup>19</sup>. Die uns erst etwa vom 3. Jh. u. Z. an in einzelnen Spuren und vom 7. Jahrhundert an ausführlich bezeugte buddhistische Zauberei hat jedenfalls Nāgārjunas Nihilismus als ihre theoretische Grundlage verwendet. Warum soll er also nicht selber tatsächlich solch ein Zauberer gewesen sein? Bei der Not der indischen Massen ist ihr Zauberglaube durchaus verständlich. Auch der Vedānta hatte ja dem Zauber seinen Grundbegriff der *māyā* entnommen.

Nāgārjuna versuchte, seine Schüler davon abzuhalten, daß sie mit haltlosem Gestammel dies Mysterium des Nichts der Erlösung zu beschreiben versuchten, ja überhaupt philosophierten! Er lehrte, um aller Philosophie, ja sogar auch allem diesseitsvertrauenden Denken der Wissenschaftler und Laien ein Ende zu bereiten, was man eben Nihilismus nennen kann, zumal er auch alle menschlich-gesellschaftlichen Bindungen (sogar die seiner Sekte) für nichtig erklärte. Seine Schriften befassen sich, soweit wir sie heute kennen, mit einer bis zum Absurden gesteigerten Skepsis. Aber seine Mystik würde, wenn er sie positiv zu beschreiben versucht hätte (und wir müssen es als Historiker trotz seines Verbotes versuchen!) etwa so gelaute haben:

Das Wahre ist Buddha und nur Buddha in seiner Erlösung. Neben ihm kann es kein zweites Wirkliches geben. Alles, was uns als lebendige Welt erscheint, kann nicht wahrhaft wahr sein, denn die Welt „wird“ dauernd, und „Werden“ ist der Gegensatz des „Seins“, also ist Werden nicht wahrhaft seiend, wobei „seiend“ unlogischerweise zugleich im doppelten Sinne von „wirklich seiend“ und „dauernd seiend“ verstanden ist. Die ganze Welt „wird“, d. h. ist von Ursachen abhängig; das wahrhafte Sein kann aber nicht von etwas anderem abhängig sein, sonst „wäre“ es nicht. Da also die ganze Welt in ununterbrochenen Akten von kompliziertesten kausalen Abhängigkeiten immer wieder wird, wie Buddha mit natürlicher Dialektik gelehrt hatte, so ist sie (schloß dieser lebensfremde Idealist) nicht im höchsten Sinne des Wortes wirklich, allenfalls im Sinne einer alltäglichen Brauchbarkeit oder „niedereren“ Wahrheit<sup>20</sup> (auch die Vedānta-Mystik unterschied zwischen höherer und niederer Wahrheit).

Ferner sind, lehrte er, alle menschlichen Begriffe korrelativ, denn es gibt nur ein Schwarz, das einem Weiß gegenübersteht, nur einen Tag, weil es auch eine Nacht gibt. Diese subjektive Dialektik bedeutet dem Idealisten, daß kein Wort eine absolute, von einem Gegensatz unabhängige Realität ausdrückt, sondern nur eine relative. Das wahrhafte Sein muß aber unabhängig von einem anderen sein. In dieser Weise ist alles sogenannte Empirische sowohl kausal wie aus Korrelation abhängig, also nicht wirklich. Für diese relative und kausale Halbwirklichkeit benutzte Nāgārjuna den Ausdruck: Alles ist „leer“<sup>21</sup>. Dem Relativen müßte irgendein Absolutes gegenüberstehen, und das ist es, was diese Idealisten mit Sein oder Wahrheit, Buddha oder Erlösung bezeichneten; aber gerade weil dieses Absolute nur relativ zu einem Relativen absolut ist, ist es nicht wirklich absolut, sondern nur relativ absolut, hat also ebenfalls keinen Wert!<sup>22</sup> Also ist auch Buddha, die höchste Wahrheit, nur

<sup>19</sup> Von Europäern bezweifelt: Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttg. 1940, 50f.; Dasgupta II, 424ff.

<sup>20</sup> Samvittisatya: Stscherbarskoi a. a. O. 155 Anm., 164 Anm.

<sup>21</sup> Nach Glasenapp 1949, 341 schon im Samy. Nik. 12, 15, 4ff.

<sup>22</sup> Stscherbarskoi a. a. O. 49. Also ist nirvāṇa gleich samāra.



„leer“! Auch seine von Nāgārjuna und seinen Anhängern als heilig verehrte Lehre ist „leer“, weil in Worte gefaßt; hat Buddha nicht selber gesagt: Glaubst du kein Dogma und keine Philosophie, auch nicht an meine? Das hatte Buddha freilich nicht ganz ernsthaft gemeint, denn sonst hätte er seine Lehre nicht gepredigt. Und Nāgārjuna, der radikale Buddhist, Sektengründer und Lehrer, hat es auch nicht anders gemeint. Hier ist der Skeptiker geradezu zynisch und verschanzt sich vor dem Kritiker, vor dem gesunden Menschenverstand und vor dem Materialisten hinter dem Mysterium des Yoga, das dem Verstand zugegebenermaßen unzugänglich ist.

Buddha hatte geleugnet, daß es Substrate hinter den vergänglichen Phänomenen, ein Wesen hinter den Erscheinungen gibt. Nāgasena hatte das fortgeführt und die Realität des „Ganzen“ als des Trägers seiner Teile und Attribute geleugnet. Nāgārjuna ging jetzt als Antwort auf den inzwischen begründeten Begriffs-Realismus des Vaiśeṣika zur Leugnung der Realität auch der Phänomene (und sogar des Absoluten) über. Hatte Nāgasena noch an das philosophische Denken geglaubt und nur das Denken der Laien und Materialisten angezweifelt, so leugnete Nāgārjuna jetzt auch das gelehrteste Denken der Philosophen.

Alles ist leer; also kann das Nirvāṇa nur die Leerheit sein. Alle Phänomene sind ohne Substrat oder ohne ein „Selbst“, also kann das Nirvāṇa nur die Selbst- oder Wesenlosigkeit sein. Von einer Erscheinung kann man nichts aussagen als „so!“, ohne irgendwie zu bestimmen, was dies „so“ eigentlich meint. Das Nirvāṇa ist also nichts anderes als die Soheit, die Wesenlosigkeit und die Leere, und diese drei Begriffe sind paradoxerweise Buddha, sind das Wesen aller Welt und also auch das des frommen, gläubigen, sich restlos nihilistisch gebärdenden Māhāyana-Buddhisten, der angeblich an gar nichts, aber doch zugleich an die Erlösungsnotwendigkeit und Erlösungsmöglichkeit aller Wesen glaubt und aktiv an ihr zu arbeiten geschworen hat, obgleich es doch weder Wesen noch Leiden noch Erlösung geben soll.

Bezeichnend für die indische Philosophie ist, daß dieser uns völlig inhaltlos erscheinende Nihilismus bis heute oder gestern in den Tempeln Tibets und der Mongolei, Chinas und Japans lebendig erhalten werden konnte. Dort disputierten buddhistische Mönche über die Fragen, was es denn nun eigentlich gibt, daß es gar nichts gibt, weder schwarz noch weiß, weder Buddha noch Erlösung, und zugleich versenkten sie sich als raffinierte Schamanen in die mystische Einigung mit Buddha. Es ist vielen Mönchen eine Lust, vor staunenden Hörern mit dieser Skepsis schlechthin zu disputieren und zugleich dem Volk zynisch einzureden, daß sie die unfassbare Erlösung besser begreifen können als irgendein normaler Mensch.

Der Nyāya lehnte Nāgārjunas Relativismus ausdrücklich ab, und das mit einem naiven, aber berechtigten Materialismus<sup>21</sup>: Wenn es Tag und Nacht, Kürze und Länge nicht wirklich gäbe, wie könnte man sie dann vergleichen? Hatte doch schon das Vaiśeṣika festgelegt, daß es „gegenseitiges Nichtsein“ gibt, d. h., daß man im Pferd das Nichtsein z. B. einer Kuh direkt wahrnehmen kann<sup>22</sup>. Steht außerdem, fuhr der Nyāya fort, nicht z. B. das Wesen einer Kuh an sich fest, auch ohne daß man sie mit einem Pferd vergleicht?

Im „Nyāyasūtra“ wurde weiterhin ein Gegner eingeführt (und das kann wieder nur Nāgārjuna oder seine Schule sein), der den Standpunkt vertrat, daß die Welt der Erscheinungen nicht mehr Wirklichkeit besitzt als ein Traum oder eine Fata Mor-

Nihilismus  
und Logik

<sup>21</sup> NS IV, 1, 34; vgl. Schayer a. a. O. 55 ff.

<sup>22</sup> VS IX, 1, 4; 8.

gana<sup>24</sup>. Der Nyāya aber antwortete wiederum ganz materialistisch: Warum soll diese Analogie von Traum oder Fata Morgana eher auf die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit angewendet werden als die Analogie des allgemein bekannten Wachbewußtseins? Warum soll sie wie jene falsch und nicht wie diese richtig sein? Stammen Traumgesichte nicht aus Erinnerungen tatsächlich erfahrener Wahrnehmungen? Und gibt es nicht ein Erwachen aus dem Traum und ein Erwachen aus Irrtum zu wahrer Erkenntnis? Damit war Nāgārjunas Illusionismus abgewiesen.

Und seine skeptische Logik? In seiner Schrift „Vigrahavyāvartini“<sup>25</sup> fragte Nāgārjuna sich selber zweifelnd, mit welchem Recht ein extremer Skeptiker wie er überhaupt diskutieren darf. Muß er nicht schweigen? (Schweigen war ja das alte Ideal der Yogis!) Er wandte sich dabei gegen einen Gegner, der an die vier Erkenntnismittel des Nyāya glaubte, und bestritt die Realität der Erscheinungen mit dem Argument, daß es doch keine Kausalität gäbe. Er bestritt weiter die Richtigkeit von Worten damit, daß es keine Erscheinungen gibt (es also nichts gibt, was Inhalt der Worte sein könnte). Da er ferner als Nihilist weder einen Beweis noch ein Subjekt des Erkennens anerkannte, konnte es in seiner Skepsis auch keinen Gegner oder dessen Gegenthese, konnte es weder Nihilismus noch eine Diskussion geben. Ein konsequenter Nihilist kann auch für seinen Nihilismus keinen Beweis anerkennen. Dann kann aber ebensovogut sein Nihilismus unbewiesen, also womöglich falsch und der Standpunkt des Gegners richtig sein. Glaubt nämlich der Nihilist ohne Beweis an seinen Nihilismus, so darf der Realist ebenso ohne Beweis an seinen Realismus glauben usw. Wenn es aber doch irgendeinen Beweis gibt, so den meinen, sagte der Nihilist Nāgārjuna.

Was er hier vertrat, war so sophistisch wie der uns geläufige Witz des Epimenides, der zwar selber ein Kreter war, aber erklärte, daß alle Kreter lügen; also lügt auch er, also ist es nicht wahr, daß alle Kreter lügen; also hat er recht, und demnach lügen alle Kreter usw. usw.

Das „Nyāyasūtra“ aber erklärte gegen Nāgārjuna, ohne ihn freilich jemals zu nennen<sup>26</sup>: Man kann unmöglich leugnen, daß es eine Welt, d. h. eine „Außenwelt“, für das denkende Subjekt gibt, denn entweder gibt es dafür keinen Beweis oder keine Analogie, da ja auch der Beweis und die Analogie zu den Dingen der Außenwelt gehören, die der Nihilist leugnet; dann ist seine These als unbewiesen hinfällig. Oder es gibt einen Beweis, dann gibt es wenigstens den Beweis, und die nihilistische These ist wiederum widerlegt.

Eine andere der Spitzfindigkeiten, an denen Nāgārjuna seine Freude hatte, war folgende<sup>27</sup>: Wie kann man etwas erkennen wollen? Das Erkenntnismittel kann entweder vor dem Erkenntnisgegenstand da sein, dann hat es zu ihm keine Beziehung und erkennt ihn nicht; oder es kann nach ihm da sein, dann gilt dasselbe, denn dann wäre das Erkannte ja schon vor dem Erkennen erkannt. Aber beide können auch nicht gleichzeitig da sein, denn dann gibt es zwischen ihnen kein Kausalverhältnis (oder: dann müßten alle Erkenntnisse der Welt gleichzeitig da sein, da ja alle Gegenstände der Erkenntnis zugleich da sind). So ließ der Nyāya<sup>28</sup> einen solchen nihilisti-

<sup>24</sup> NS IV, 2, 32; s. o. Māyā im Vedānta.

<sup>25</sup> Ed. and transl. Tucci. Gackw. Or. Ser. XLIX, Baroda 1929.

<sup>26</sup> NS IV, 2, 30ff.; Tucci a. a. O. 20f.; vgl. NS II, 1, 13.

<sup>27</sup> Vigra. Tucci a. a. O. XX, LXX.

<sup>28</sup> NS II, 1, 8ff.; vgl. Dignāgas Trikalaparikahā. Śatāśāstra V (Tucci a. a. O. 50).



schen Gegner erklären; beides scheint zwar logisch zu sein, ist aber nicht richtig, vielmehr sophistisch. Nāgārjuna schloß daraus, daß es überhaupt keine Möglichkeit des Erkennens gibt. Der Nyāya aber entgegnete wie oben: Dann gibt es aber auch kein Erkennen des Nihilismus, oder wenn dieses Dilemma beweisend ist, gibt es etwas, und dieses Dilemma ist damit wiederum ad absurdum geführt.

Nāgārjuna meinte, ehe man etwas erkennen kann, muß man zunächst die Mittel der Erkenntnis erkannt haben, und zwar durch Mittel der Erkenntnis, die wiederum zunächst zu erkennen sind usw. in infinitum<sup>29</sup>. Er ließ einen Materialisten dagegen einwenden, daß doch auch das Feuer nicht nur andere Dinge seiner Umwelt, sondern auch sich selber erleuchtet<sup>31</sup>; also könne auch ein Erkenntnismittel zur Erkenntnis der Umwelt und seiner selber dienen. Leider haben wir diesen Standpunkt in keiner Schrift eines solchen alten Materialisten ausführlich erläutert. Nāgārjuna entgegnete: Nein, das Feuer erleuchtet sich ebensowenig, wie es sich selber verbrennt oder wie Finsternis sich selber verhüllt.

An diesem Punkt der Diskussion griff der Nyāya mit der Analogie einer Waage ein: sie wägt Objekte, kann aber auch selber Gegenstand einer Prüfung, einer Eichung, also einer Erkenntnis sein<sup>32</sup>. Und auch eine Lampe ist Mittel zur Erkenntnis der Dinge, aber sie kann auch Gegenstand der Erkenntnis sein, sie kann ja gesehen werden. Oder: die Lampe erleuchtet ihre Umwelt, ohne selber der Beleuchtung zu bedürfen; ebenso wirken die Mittel der Erkenntnis, ohne eines Erkenntniserwerbens zu bedürfen. Damit änderte der Nyāya die Analogie der älteren Materialisten vor Nāgārjuna, die vom Feuer gesprochen hatten, und entging der Entgegnung des Nāgārjuna. Was er und seine Schüler auf das Argument des „Nyāyasūtra“ geantwortet haben, ist uns freilich noch unbekannt.

Nāgārjunas Schüler wendeten ferner folgendes ein, was bei ihm selber bislang wenigstens noch nicht belegt ist<sup>33</sup>: Die Wahrnehmung eines Tuches ist ungenau; bei genauerem Hinschauen ergibt sich nämlich ein Erkennen von Fäden statt des Tuches, d. h. von Teilen statt des Ganzen. Sieht man noch genauer hin, so erkennt man Teile der Fäden usw. in infinitum, bis nämlich nichts mehr zu erkennen übrigbleibt. Für den Nyāya und das Vaiśeṣika, späte Nachfahren des Uddālaka mit seinem Feigenkern, aber stand die materialistische Erkenntnis fest, daß man sowohl das Ganze wie seine Teile erkennen kann, daß nämlich eine genauere Erkenntnis die vorangegangene ungenauere nicht als falsch, sondern eben nur als ungenauer erweist.

Nāgārjuna griff aber auch das Dogma der Vergeltung an<sup>34</sup>. Er leugnete, daß es überhaupt eine Kausalität in dieser Welt gibt, und zwar mit einem Quadrilemma: Etwas kann weder aus sich selber noch aus einem anderen, noch aus einem anderen sowohl wie aus sich selber, noch weder aus sich selber noch aus einem anderen entstehen. Mit unermüdlicher Ausdauer hat er alle möglichen Grundbegriffe der Philosophen in dieser Weise abzutun gelehrt. Das „Nyāyasūtra“ nun hat nicht gerade diesen Gedanken des Nāgārjuna widerlegt, aber einen ähnlichen, der auch in seiner Skepsis und bei so manchem anderen Sophisten vorkam, ließ sich doch solch Sophismus mit einem allzu schönen Wortspiel ausdrücken. Es ließ einen Gegner behaupten<sup>35</sup>: Es

<sup>29</sup> Vīṇa. XXXIff.

<sup>31</sup> Ebd. XXXIV.

<sup>32</sup> NS II, 1, 16ff.

<sup>33</sup> NS IV, 7, 26ff. gegen Lankāvatārasūtra X, 167; s. NS Anm. 284.

<sup>34</sup> Schayer a. a. O. XII: Dasgupta I, 139 dies Quadrilemma.

<sup>35</sup> NS IV, 1, 44.

gibt keine Vergeltung der Taten, denn zwischen der Tat und der Vergeltung im nächsten Leben liegt eine lange Zeit, und derweil ist die Tat „weder seiend noch nichtseiend, noch seiend-nichtseiend“. Der Nyāya hat aber nicht logisch auf diesen besonderen Einwand mit einem Kontra-Sophismus geantwortet, sondern mit der naiven Beteuerung seines Glaubens an die Kausalität im allgemeinen.

Aus diesen Beispielen ist die Tatsache der polemischen Auseinandersetzung der Philosophen über Materialismus und Idealismus gerade in jener Periode einer, wie die Kunstgeschichte usw. zeigt, vermutlich zugespitzten Klassenspannung deutlich abzulesen. Je schärfer der Materialismus im Vaiśeṣika und älteren Nyāya in der Ontologie und Gnoseologie formuliert wurde, um so schärfer wurde der sophistisch-nihilistische Gegenschatz des Nāgārjuna und seiner idealistischen Schule. Gegen ihn stellten die Brahmanen<sup>26</sup> den jüngeren Teil des „Nyāyasūtra“, der nicht nur eine Ergänzung und Verteidigung des älteren Teils gegen Nāgārjuna, sondern geradezu erst das abgerundete System des Nyāya überhaupt darstellt. Denn jetzt erst hatte die Logik ihren Platz in der indischen Philosophie gefunden, nämlich vor der Ontologie und Ethik (Erlösungslehre).

System  
des Nyāya  
Erkenntnis-  
theorie

Dieser jüngere Teil des Nyāyasūtra beginnt ganz großartig mit dem Zweifel<sup>27</sup>. Der Zweifel hatte als Voraussetzung am Anfang der Philosophie überhaupt gestanden<sup>28</sup>. Für den Nihilisten gab es nichts als Zweifel und nur die mystische Trance des Yoga als Ausweg aus der Heillosigkeit des Zweifelns und Verzweifeln schlechthin. Für den verschämten Materialisten des Nyāya aber war der Zweifel ein nützliches und logisch und sachlich zu bewältigendes Problem. Mit ihm hatte er zu beginnen. Ehe der Philosoph anheben kann zu arbeiten, ist die Sinnhaftigkeit des Zweifelns, d. h. seine Lösbarkeit, zu zeigen; damit ist dem Denken sein Sinn zu geben und der Welt ihre Wirklichkeit zuzugeben. Für den Nihilisten aber gibt es, wenn überhaupt etwas, dann nur Zweifel. Denn das Vaiśeṣika hatte gelehrt, daß Zweifel aus ungenügender Erkenntnis eines Allgemeinen bei gleichzeitigem Bedürfnis nach genauerer Erkenntnis des Besonderen entsteht, und das alte „Nyāyasūtra“ hatte das anerkannt<sup>29</sup>. In dieser Weise müßte der wahre Philosoph — behauptete der Nihilist — in infinitum fortfahren, denn jede Erkenntnis muß sich bei genauerer Untersuchung als nur vorläufig erweisen, und so gibt es kein Ende des Zweifelns<sup>30</sup>.

Diese nihilistische Folgerung aber schreckt den Materialisten nicht; im Gegenteil: Jede dieser Erkenntnisse ist trotzdem eine Erkenntnis, wenn auch nur eine vorläufige. Auf jeder Stufe des immer genaueren Erkennens gibt es aber doch zugestandenermaßen ein Erkennen, freilich auch ein Zweifeln, aber auf der folgenden Stufe wird der vorhergehende Zweifel behoben. Also gibt es Zweifeln und Aufheben des Zweifelns. Damit strebte der Nyāya durch systematischen Zweifel zu möglichst genauer Erkenntnis, während der Nihilist durch billigen Zweifel den unkritischen Menschen zu Mystik verführen wollte.

Der Nyāya behandelte im „Sūtra“ weder (wie das Vaiśeṣika) Kategorien noch

<sup>26</sup> Eine Polemik des Materialismus gegen Nāgārjuna ist noch nicht gefunden. Über NS II bis IV und Nāgārjuna vgl. Ruben in ZII VIII, 148 gegen Tucci a. a. O. XXVII und 37.

<sup>27</sup> NS II, 1, 1 ff.

<sup>28</sup> Vgl. Marx über Pierre Bayle, den der religiöse Zweifel zum Zweifeln an der Metaphysik trieb, so daß er sie der Kritik unterzog und alle Metaphysik theoretisch um ihren Kredit brachte (Engels, Feuerbach 66).

<sup>29</sup> NS I, 1, 23.

<sup>30</sup> II, 1, 5; s. o. NS IV, 2, 26 ff.



Denkgesetze (wie z. B. den Satz vom Widerspruch), noch war er nach den Punkten Begriff, Satz, Urteil und Schluß geordnet, sondern er behandelte die Erkenntnis-mittel, ihre Zahl und ihre Arten, ihre Grenzen und Fähigkeiten. In dieser Logik des Nyāya stehen die Widerlegungen der obigen Angriffe des Nāgārjuna, daß Erkenntnis-mittel weder ihre Gegenstände in einer der drei Zeiten erkennen können, noch auf ihre Erkenntniskraft hin untersucht werden können. Hier wird der Materialismus niedergelegt, daß die sinnliche Erfahrung nicht etwa nur Teile oder die sinnlichen Eigenschaften (die Erscheinungen) der Gegenstände erfaßt, sondern auch die Dinge als Ganze (ihr Wesen) selber, was schon vor Nāgārjuna ein Nāgasena und jeder Buddhist geleugnet hatten. Diese materialistische Behauptung, daß man ein Ding als Ganzes, z. B. einen Baum, direkt wahrnehmen kann, hat aber keinen Anlaß zur Behandlung unseres logischen Problems des Urteils gegeben.

Da, wo dann ganz orthodox die Beweiskraft des „Veda“ behandelt wird, ist zunächst das Problem des Zusammenhangs des Wortes und seiner Bedeutung angefaßt. Es ist nicht etwa so, lehrte der Nyāya, daß beide direkt und materiell zusammenhängen; wenn man das Wort Essen ausspricht, wird man ja nicht etwa satt<sup>41</sup> (so hatte es schon in einer der alten Upanishaden gestanden!)<sup>42</sup>. Das ist eine reichlich übertrieben ausgedrückte Widerlegung der These der natürlichen Verbindung des Wortes mit seiner Bedeutung, wie sie die Mīmāṃsā verfocht. Dieser Zusammenhang ist ja vielmehr, fuhr der Nyāya fort, nur ein traditioneller, d. h. bei der Welterschöpfung gibt Gott jedem Ding seinen Namen; darauf geht die Tradition zurück. Die Kinder übernehmen den Gebrauch der Worte von den Alten. Außerdem gehört ein Wort nicht ewig einem Ding zu, sieht man doch, daß die verschiedenen Völker verschiedene Worte für dieselben Dinge verwenden<sup>43</sup>.

Diese Sprachvergleichung war eine für einen Brahmanen überraschend richtige, auf Beobachtung beruhende Bemerkung. Ein Herodot hatte schon Jahrhunderte vorher auf die Unterschiede der Sitten und Sprachen der verschiedenen Völker hingewiesen; gerade solches Vergleichen hatte sich für die Griechen, diese Kaufleute und Demokraten, als sehr bildend erwiesen. Die Brahmanen aber haben fremde Kulturen kaum beachtet, sie waren zu egozentrisch und verachteten die Tibetaner, Mundas usw. um sich herum als Barbaren (mleccha) und als unrein, eigentlich kaum als Menschen. Aber auch bei den Griechen hat es eine lebhafte Diskussion über die Frage gegeben, ob Wort und Bedeutung von Natur (physei) oder durch Setzung (thesei) zusammengehören. Schon das Vaiśeṣika hatte den natürlich-ewigen (oder kosmogonischen) Zusammenhang von Wort und Gegenstand gegen die Mīmāṃsā geleugnet, aber nur naturphilosophisch, und erst der Nyāya hat den richtig beobachteten Unterschied der Sprachen in die Diskussion hineingebracht, obgleich doch in Indien mit seinen vielen Sprachen solches Vergleichen für Karawanenkaufleute usw. längst nahegelegen hatte. Hat die Fremdherrschaft der Innerasiaten erst die Bereitschaft einiger Brahmanen für das Hinhören geweckt?

<sup>41</sup> II, 1, 51; Vākyapadīya III, 3, 1 ff.; 29 ff.

<sup>42</sup> Ait. Up. I, 3, 3.

<sup>43</sup> NS Ann. 134; II, 1, 53/54. Śābarasvāmin zu MS I, 3, 4–9: Worte wie yava usw. haben bei Ārya und Barbaren verschiedene Bedeutungen: Kane (s. Kap. 2 A. 57) III, 849. Vgl. B. A. Serebrannikow in Beiträge aus der Sowjetischen Sprachwissenschaft, Berlin 1952, 102: Lexikalische Unterschiede zwischen den verschiedenen Sprachen zeigen, daß kein organischer und notwendiger Zusammenhang zwischen einem Gegenstand und seiner Bezeichnung besteht.

Der Nyāya verteidigte weiter den „Veda“ gegen den obigen materialistischen Angriff<sup>44</sup>. Aber weder die gelehrten theologischen Entgegnungen des Nyāya noch die letzte dabei fallende Bemerkung dürfte auf den Materialisten Eindruck gemacht haben, daß die Worte des „Veda“ genauso glaubwürdig sind wie die magischen Formeln der Medizinmänner. Wenn auch sogar ein Arzt wie Caraka noch gelegentlich (wenn auch selten!) Gebet und Beschwörung verwendete, wenn auch ein Zyniker wie Kauṭalya an allerhand Zauber glaubte und ebenso der Verfasser des Liebeslehrbuchs, der frivole Vātsyāyana<sup>45</sup>, so hat doch ein kühner, freilich später erst bezugter Materialist im „Lehrbuch aller Systeme“ die Wirkung von solchen Medizinmannsprüchen als zufällig bezeichnet<sup>46</sup>.

Bei der Frage, ob es noch andere Erkenntnismittel als die anerkannten vier gibt, wird noch einmal der Begriffs-Realismus des Vaiśeṣika mit dem Argument verteidigt, daß man auch das Nichtsein direkt wahrnehmen kann, daß das Nichtsein also etwas Reales ist<sup>47</sup>. Man kann befehlen: Bring mir das nicht-blaue Tuch, und der Angerodete versteht und findet das andersfarbige. Oder es gibt die Möglichkeit, in einem Tonklumpen auf der Scheibe des Töpfers direkt zu sehen, daß in ihm der Topf noch nicht vorhanden ist, den der Töpfer sich gerade zu machen anschickt, usw.

Dualismus

Es folgt der zweite Abschnitt dieses Nyāya-Systems, seine dualistische Naturphilosophie, aber auch sie wird immer wieder unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie und Psychologie betrachtet. So wird unternommen, gegen materialistische und buddhistische Seelenleugner die Wirklichkeit der Seele nachzuweisen, und zwar vor allem als erkennendes Subjekt, das von den Sinnen usw. zu unterscheiden ist<sup>48</sup>. Die Seele soll es sein, die die Eindrücke verschiedener Sinne zu einem Ganzen kombiniert, die mit dem linken Auge wiedererkennt, was das rechte gesehen hat<sup>49</sup>, und die bewirkt, daß einem im Munde die Zähne stumpf werden, also das Geschmacksorgan reagiert, wenn man eine saure Frucht nur mit dem Auge gesehen hat<sup>50</sup>. Ganz ähnliche Gedanken führte Platon an, ebenfalls, um die Existenz einer Seele zu erweisen<sup>51</sup>. Die Seele, fährt der Nyāya fort, trägt die Erfahrungen eines Lebens als instinktive Kenntnisse und Auslöser instinktiver Handlungen (wie wir sagen) schon des Neugeborenen in das neue Leben hinüber.

Der Nyāya<sup>52</sup> bekämpfte aber den dualistischen Gesichtspunkt der Upanishad und des Sāmkhya, daß es weder eine Sünde ist, eine Leiche zu verbrennen (wie es doch sogar die Sitte erforderte), noch einen lebenden Leib zu verbrennen, denn damit tötet man ja nur den an sich wert- und leblosen Leib. Der Nyāya betont dagegen, daß der Leib als Träger aller Empfindungen und Instrument aller Handlungen für die Seele eben doch wichtig und sein Töten daher eine Sünde ist. Der Nyāya stellte

<sup>44</sup> NS II, 1, 55.

<sup>45</sup> Vgl. Daf. 36f.; Kāmasūtra I, 2, 31; Nilakantha zu Mbh. XII, 218, 30: auch der Materialist betet zur Gottheit, damit sie Fieber und Erkältung heilt.

<sup>46</sup> SDS I, 103.

<sup>47</sup> NS I, 2, 7ff.

<sup>48</sup> Ebd. III, 1, 1ff.

<sup>49</sup> Ebenso: Caraka IV, 1, 71; Śaradāstra 35 (Tucci a. a. O.), dies ist also schon ein älteres Argument als NS III, 1, 77.

<sup>50</sup> Ebenso: Śaradāstra 32; Sammatitarka 71, 31ff.

<sup>51</sup> Farrington Gr. Sc. 99.

<sup>52</sup> NS III, 1, 5f.; Śaradāstra 30; a. o. Bh. G., Upp. 287.



sich damit den Versuchen der „Bhagavadgītā“ usw., die Gewalttaten mit Dualismus zu rechtfertigen, entgegen.

Bei der Untersuchung über die Sinne behandelte er mit großer Ausführlichkeit das aus uralter Sonnen-Auge-Beziehung stammende Problem, wie ein unsichtbar-feiner Feuerstrahl vom Auge zum Gegenstand hineilt und das Sehen bewirkt<sup>82</sup>. Das gab Gelegenheit, gegen Buddhisten zu polemisieren, die überhaupt an keinen wirklichen, materiellen Kontakt von Sinn und Gegenstand glaubten.

Beim Problem des „Denkens“ handelt es sich dem Nyāya darum<sup>83</sup>, einerseits idealistisch nachzuweisen, daß es kein Attribut der Sinne und des Leibes, sondern der immateriellen Seele ist (was der Materialismus leugnet!), und andererseits nachzuweisen, daß es kein dauerndes Organ ist, kein ewiger Geist (wie doch Sāṃkhya und Vedānta lehrten), sondern daß es „momentan“ ist. Das Vaiśeṣhika hatte die Bewegung in eine kontinuierliche Kette von Einzelakten der Bewegung aufgelöst, angeregt durch ältere Sophistik und buddhistische Vorstellungen einer momentan sich verändernden Welt. Der Nyāya hat dies jetzt für das Denken durchgeführt, ausgehend von dem Argument, daß das Denken ja z. B. auch eine Bewegung erkennen kann. Dabei ruft jeder Moment der Bewegung einen Moment des Denkens hervor. Auch das Denken ist also nur scheinbar etwas Dauerndes, in Wirklichkeit ist es eine Kette momentaner Denkakte, die momentane Attribute der ewigen Seele sind.

Das Kapitel über die Ethik klingt im Gegensatz zu diesen oft gut materialistischen Ansichten ganz asketisch<sup>84</sup>: Die „Flecken“ der Seele sind Verblendung, Liebe und Haß, aber die Verblendung ist die schlimmste unter ihnen, denn sie ist ihre Wurzel. Solche Religion hatte der Buddhismus gepredigt, aber das hatte im Vaiśeṣhika gefehlt!

Es folgt im Nyāya eine Apologie der Vergeltungslehre<sup>85</sup>: Es gibt, so unglaublich es auch dem Materialisten scheinen mag, eine Wirkung der Tat, wenn sie auch erst in einem folgenden Leben erfolgt; es ist also nicht wahr, daß „natura non facit saltus“. Als Beweis führte der Nyāya eine Analogie an: Pflügen und Bewässern tragen ja auch erst nach Monaten in der Erntezeit Frucht. Indessen ist doch der Zusammenhang des wachsenden und fruchttragenden Samens jedem Bauern feststellbar gewesen, während der der Seele über den Tod hinaus bloßes Dogma war. Aber ein Materialist, der den Fehler dieser „Analogie“ aufgedeckt hätte, wird hier nicht zum Wort gelassen. Man bedenke dabei freilich, daß den alten Pflanzern die Vorstellung vom Sterben des Samens und seinem Wiederaufstehen geläufig war: ihnen schien also diese „Analogie“ des Nyāya vermutlich weitgehend passend zu sein.

Dieses Leben aber, jammerte der Nyāya ebenso pessimistisch wie der Yoga, ist nichts als Elend<sup>86</sup>. Gewiß gibt es, wie ein materialistischer Gegner einwendete, subjektive Lustgefühle; wer will das leugnen! Aber schon das Suchen nach Glück erklärte der Nyāya für ein Unglück, und es ist ein Irrtum der verblendeten Weltmenschen, dieses Jammerleben für lustvoll zu halten. Objektiv gesehen, gibt es kein Glück, behauptete der Nyāya-Asket. Auch dieser Pessimismus fehlte in Vaiśeṣhika und Mīmāṃsā.

Ethik

<sup>82</sup> NS III, 1, 28 ff.; vgl. Śataśāstra 51; s. o. Hegel in Kap. 1.

<sup>83</sup> NS III, 2, 1 ff.

<sup>84</sup> NS IV, 1, 1 ff.

<sup>85</sup> Ebd. IV, 1, 41 ff.

<sup>86</sup> Ebd. 51 ff.

Aber, fuhr der Nyāya fort<sup>38</sup>, es gibt den Trost der Erlösung. Die Ritualisten behaupteten zwar, daß es keine Erlösung geben kann. Jeder Mensch ist zu Riten verpflichtet, er schuldet seinen Ahnen Fortführung der Familie, denn einer muß immer da sein, um den Ahnen die Totenopfer darzubringen, sonst verfallen die Ahnen der Hölle<sup>39</sup>. Jeder hat also aktiv zu leben und kann nicht umhin, immer neue Schuld (im Sinne der Mystiker und Asketen) auf sich zu laden. Er darf nicht dem Leben entsagen. Diesem Dogma der Ritualisten aber stellte der Nyāya sein Dogma gegenüber: Man darf die Ritenverpflichtung als Asket mystisch „in sich hineinnehmen“<sup>40</sup> und kann damit seiner Ritenschuld ledig werden. Wer sich von den drei oben aufgeführten „Flecken“ geläutert hat, den besiedelt keine Handlung mehr, der erlebt die Erlösung wie die Ruhe des traumlosen Tiefschlafes, in dem es jene Leidenschaftsflecken nicht mehr gibt. Das klingt ganz ähnlich wie bei den Upanishad-Mystikern<sup>41</sup>, nur ist nicht die Seite der Wonne, sondern die der Ruhe des Tiefschlafes betont.

Die Leidenschaften aber hören auf für den, der die Welt in ihrer Nichtigkeit „erkannt“ hat<sup>42</sup>. Richtiges Wissen über die nichtige Wirklichkeit ist das idealistische „Wissen“ des Nyāya-Vaiśeṣika. (Kauṭalya stand mit ganz anderer Absicht auf dem Standpunkt, daß richtiges Wissen der Staatslehre zu Selbstzucht führt.) Der pessimistische Nyāya-Lehrer aber begreift angeblich dieses „Wissen“ dank seinem Yoga. Weder durch die Reize der Umwelt noch durch Hunger usw. läßt sich der Nyāya-Asket, der an stillen Stellen, auf Sandbänken in Flüssen, in Höhlen und Djangeln meditiert, stören (wie es der materialistische Gegner für unvermeidlich erklärte, s. o.), sondern er befolgt die Regeln, die er in langem Training von seinem Trance-Lehrer gelernt hat<sup>43</sup>.

Aber es gibt auch ein anderes Mittel, zur Erkenntnis zu kommen: Die Debatte<sup>44</sup>. Damit lenkte der Nyāya wieder zu seiner diesseitigen Logik zurück und leitete damit zum letzten Teil des Budies über, der die Kritik alten Stils, die falschen Einwände und die zu tadelnden Stellen der Debatte (s. o.) behandelt. Die Logik war ja das Hauptanliegen des Nyāya, aber es gehörte sich in Indien bei seiner unentwickelten Wissenschaftlichkeit nur einmal, daß Philosophien, sogar der Materialismus, von Yogis gelehrt wurden. Dementsprechend behauptete das „Nyāya-Sūtra“, daß die Erlösung aus der richtigen Erkenntnis der Begriffe, der Kategorien des Nyāya wie Erkenntnisinstrument, Erkenntnisgegenstand usw. entspringt, genauso, wie es das Vaiśeṣika-Sūtra für seine Kategorien gemeint hatte. Selbst diese Systeme kamen von der religiösen Absicht des indischen „Philosophierens“ nicht los. Das leistete nur der Materialismus.

In diese Kapitel der Ethik aber sind einige Punkte eingeschoben, die in dem Index am Anfang des „Nyāya-Sūtra“, also in dessen älterem Teil, überhaupt nicht erwähnt sind, die also gewiß erst in die Zeiten nach Nāgārjuna gehören. Zwischen die Erörterung der besiedelnden Leidenschaften und der Vergeltung ist z. B. eine Diskussion

<sup>38</sup> Ebd. 35 ff.

<sup>39</sup> Ähnlich Mbh. XII, 269, 16; Sankara zu Ait. Up. ed. ASS Nr. 11, 1921, 17.

<sup>40</sup> Samāropayati: Nyāya Up. I nach Jacobs Concordance I. v.; Yājñavalkya-smṛti III, 56 (ed. Loeh 74).

<sup>41</sup> BU. IV, 3, 19 ff.

<sup>42</sup> NS IV, 2, 1.

<sup>43</sup> Ebd. 38 ff.

<sup>44</sup> Ebd. 46 ff.



der letzten Ursachen eingeschoben<sup>65</sup>. Das ist eine Ablehnung des Begriffs der Urmaterie des Sāṃkhya und des Zufalls als des angeblich einzigen Weltlenkers im Sinne der Materialisten und ist eine Apologetik des śivaitischen Gottesbegriffs. Gott gilt als Ursache dafür, daß die Taten des Menschen ihre Vergeltung finden. Es ist also nicht so, wie die Orthodoxen meinten, daß das Vergeltungsgesetz an sich als magisch wirkende Macht genügt, damit der Mensch Lohn oder Strafe erhält. Gewiß wirkt auch diese moralische Schicksalsmacht, aber Gott verhilft ihr erst zur Verwirklichung. Wie die Rollen im einzelnen zu verteilen sind, ist aus der Diskussion im Sūtra noch nicht ganz klar zu ersehen<sup>66</sup>. Es spricht aus ihr Fatalismus und Monotheismus, wie er im Vaiṣeṣhika noch nicht hervorgetreten war, aber zum ständig anwachsenden Śivaismus paßte.

### 23. Mahāyāna-Illusionismus und die brahmanische Entgegnung (um 350–400 u. Z.)

#### a) Die Guptazeit und ihre gesellschaftskritische Literatur

Um 320 u. Z. begann Magadha seinen neuen, seinen dritten Aufstieg zur Großmacht. Wie bei den Maurya um 320 v. u. Z. wird der national-indische Kampf gegen die Fremden, die jahrhundertlang Nordindien beherrscht hatten, mit herangezogen werden dürfen, um zu erklären, wie das damalige Guptareich die Unterstützung der Volksmassen fand und dadurch groß wurde, nicht nur politisch, sondern auch kulturell. Candragupta nannte sich damals der erste König der Guptadynastie von Magadha, vielleicht absichtlich nach dem Candragupta der Mauryadynastie vor 600 Jahren. Sein Sohn eroberte sich ein fast ganz Nordindien umfassendes Reich zusammen, das sich ein paar Generationen erhalten konnte (bis etwa 480 u. Z.). Damals waren die Džangel des Gangestales wohl im wesentlichen bereits gerodet, die Bevölkerungszahl der Städte und Dörfer war gestiegen, Handwerk und Handel blühten, Handel mit dem sassanidischen Persien und sogar bis Rom und China. Es war das sogenannte goldene Zeitalter des alten Indiens (golden natürlich nur für die Ausbeuter!), vielleicht schon mit ersten, beginnenden feudalistischen Elementen im alten primitiven Sklavenhaltertum. Für die damalige Blüte des Handwerks und der Kunst zeugen die archäologischen Reste der prachtvollen steinernen Tempelbauten, Reliefs, Statuen usw.

Dieser Zeit wird von der Tradition der berühmteste indische Dichter, Kālidāsa, zugewiesen, ein frommer Śivait, angeblich ursprünglich ein ungebildeter Hirt, ein großer, lebensfroher Lyriker und feiner Darsteller idealisierter Menschengestalten. Er wagte es, in seinem Epos „Raghuvamśa“ eine Galerie indischer Despoten hinzustellen, die fast alle mehr oder weniger deutlich getadelt werden; der letzte wird als elender Lüstling hingestellt. Der Große, der Weltherrscher soll eben über Sinneslust, weibische Schwäche, feiges Ausweichen vor Schwierigkeiten usw. erhaben sein, ähn-

<sup>65</sup> Ebd. IV, 1, 11 ff.

<sup>66</sup> Ebd. 19 ff. ist sehr ähnlich BS II, 1, 34 ff. (zur letzten Stelle vgl. Radhakrishnan II, 441), aber die Lehre des Determinismus scheint im NS zu fehlen (vgl. NS Anm. 251 usw.).

lich wie es vorher Kauṭalya gelehrt hatte. Zugleich zeigt das Buch, daß der Dichter ein studierter Kenner einer Staatslehre war, in der freilich der Kauṭalyasche Zynismus getilgt war<sup>1</sup>.

Etwa gleichzeitig dichtete *Vijāḥbadatta* sein Kauṭalya-Drama, in dem dieser mit verwickelten Intrigen in all seiner Schlaueit im Kampf um die Macht verherrlicht und einem fatalistischen, ihm unterliegenden Minister seines Gegners gegenübergestellt wird<sup>2</sup>. Gleichzeitig wiederum wurde anscheinend das „*Pañcatantra*“ verfaßt, die brahmanische Fabelsammlung, die Kauṭalyas Lebensweisheit nicht etwa dem Despoten, sondern jedem einigermaßen gebildeten, Sanskrit lesenden Manne nahebringen sollte und Könige, Brahmanen, Asketen und Kaufleute, Handwerker und Bauern gleicherweise schonungslos verurteilte<sup>3</sup>, zugleich mit einem Reichtum an Sprücheweisheit, der oft erstaunlich realistisch und geradezu dialektisch klingt.

Tief menschlich ist die Haltung in dem einzigartig lebendigen Drama der Guptazeit: „Das irdene Tonwägelchen“, das von der Tradition einem König mit dem eigenartigen Namen Sūdraka, „der kleine, liebe Sūdra“, zugeschrieben wird. Es schildert, zusammen mit einer Liebesgeschichte, die buddhistischem Erzählungsgut entnommen zu sein scheint<sup>4</sup>, die Entthronung des Königs Pālaka (des „Schützers“) durch den Hirten Āryaka (den „lieben Edlen“). Dabei betritt der alte König Pālaka nie die Bühne, und es wird auch wenig von ihm erzählt, so daß man keine direkte Anklage seiner schlimmen Regierung als Grund der Rebellion des Āryaka zu hören bekommt. Erst im Kṛṣṇa-Spiel, das dem Bhāsa zugeschrieben wird, im „*Bāla-carita*“, wurde ein Wüterich auf dem Thron und seine Ermordung auf die Bühne gebracht<sup>5</sup>. Aber Sūdraka schilderte die Zustände in Pālakas Reich so, daß jeder Inder, ja jeder Mensch seine Ermordung als gerecht empfindet.

Der Hauptheld des Dramas ist ein verarmter Brahmane, Cārudatta; er war früher ein wohlthätiger Kaufmann gewesen, er liebte die Hetäre Vasantasenā, wagt sich ihr aber nicht zu nähern. Er hilft dem Hirten, den Nachstellungen des alten Königs zu entgehen. Ein zweiter verarmter Brahmane, Darduraka, ist Spieler geworden, hilft einem anderen verlierenden Spieler gegen Spielhausinhaber und Polizei und schlägt sich zur Partei des künftigen Hirtenkönigs. Ein dritter Brahmane ist ebenfalls verarmt und ist ein wissenschaftlich gebildeter Einbrecher geworden, Sarvalika, der sich durch Diebstahl das Geld verschafft, um die Hetäre Madanikā freizukaufen und zu ehelichen. Auf eine solche gewaltsame Lösung seines Liebesproblems verfällt ein Cārudatta gar nicht! Dieser Sarvalika ist der geistige und aktive Führer der Rebellen-Gruppe. Ein vierter Brahmane, Hofschranze des Bösewichts im Stück, des Schwagers des alten Königs, flieht aus der Stadt zur Āryaka-Partei, weil er Zeuge einer Untat seines Mäzens geworden ist und sie nicht decken will. Ein fünfter Brahmane ist der Hauspriester des verarmten Kaufmanns, mit ihm verarmt und als komische Figur ausgenutzt. Also sind alle Brahmanen, die im Stück vorkommen<sup>6</sup>, ins Elend geraten, was die Inder zweifellos als eine magische Schuld des alten Königs Pālaka

<sup>1</sup> Rghv. 1–2.

<sup>2</sup> AO XIII, 1934/35, 214ff.

<sup>3</sup> Ver. 178ff.

<sup>4</sup> Jāt. 11, 419, 318; vgl. Ruben in Orient I, 1948, 74ff., Das. 78f.; im folgenden einige neue Bemerkungen.

<sup>5</sup> S. Kṛṣṇa 272ff.: aus dem 7. Jh. u. Z.?

<sup>6</sup> Der Richter ist wohl ein kṣātrīya, aus der Schreiberkaste.



und seiner schlechten Regierung auffaßten. Sie stehen alle auf der Seite des neuen Königs und zeigen damit dem Zuschauer, für wen er Partei zu nehmen hat.

Für uns Europäer spricht die Handlung des Stückes deutlicher als diese Lage der Brahmanen. Der böse Königsschwager hat die schöne und gute Hetäre Vasantasenā erwürgt oder meint wenigstens, er habe es vollbracht. Er geht zum Gericht und beschuldigt seinen vornehmen, aber verarmten Rivalen Cārudatta dieses Mordes. Dieser arme Brahmane verteidigt sich vor Gericht nicht richtig, denn damit würde er die Rebellion des Hirten Āryaka verraten. Er wird daher verurteilt, und zwar bestimmt König Pālaka für ihn die Todesstrafe, obgleich er als Brahmane nur verbannt werden darf. Der Königsschwager hatte vorher die edle Hetäre mit seiner Liebe verfolgt, obgleich sie nichts von ihm wissen wollte. Sie wagte wegen dieser an sich strafbaren Handlung aber nicht, das Gericht anzurufen. An die Richter des Königs wendet sich also nur der Bösewicht und hat damit Erfolg. Der König greift in die Gerichtsverhandlung selber nicht ein, aber daß diese unhaltbaren Zustände in seiner Hauptstadt möglich sind, ist seine unverzeihliche Schuld. Er, der den stolzen Namen „Hüter“ trägt, handhabt den „Stock“ eben nicht richtig; er schützt die Schwachen nicht gegen die Starken.

Ein Masseur des Kaufmanns Cārudatta verarmt mit seinem Herrn und schlägt den Weg ein, welcher indischen Unzufriedenen von den Ideologen der herrschenden Klasse in der Regel empfohlen wurde: Er wird Bettelmönch. Damit aber erntet er durchaus nicht die seinesgleichen verheißene Ruhe, sondern der böse Königsschwager treibt seinen grausamen, beinahe lebensgefährlichen Spott mit ihm. Der Mönch errettet dann die vom Königsschwager beinahe erwürgte Hetäre Vasantasenā zu neuem Leben und wird dafür am Ende des Stückes von dem neuen König zum Oberaufseher aller Klöster ernannt, d. h., er bekommt einen herrlichen Posten — aber von Ruhe dürfte er auch da nicht allzuviel verspüren. Dieser merkwürdige Dichter, der „kleine Sūdra“, glaubte eben nicht an die orthodoxe, spießerische Ruhepropaganda. Sein Drama ist wohl deswegen erhalten geblieben, weil einflußreiche Inder seine freien Ansichten teilten.

Der Bösewicht hat bei seinem Mord zwei Zeugen: jenen Schmarotzer, der zu den Rebellen flieht, und seinen Sklaven und Wagenlenker, den er dann in seinem Palast vorsorglich gefangensetzt. Aber der edeldenkende Sklave macht sich frei und stürzt sich vom Palastdach auf die Straße hinab, um den zum Richtplatz geführten Cārudatta von Hinrichtung und Mordverdacht zu befreien. Da muß er erleben, daß sein Zeugnis als das eines Sklaven nichts gilt. Der Bösewicht behauptet nämlich, er habe den Sklaven wegen eines Vergehens verprügelt, zeigt seine Striemen und überzeugt damit die Henker, daß der Sklave ihn nur aus Rache anschwärzt. — Epischer Wagenlenker des Arjuna war Kṛṣṇa gewesen. Jetzt tritt ein Sklave als Wagenlenker auf. Aber es ist doch sicher vom Dichter mit besonderer menschlicher und gesellschaftskritischer, realistischer Absicht so dargestellt, daß der Edle, der für den unschuldig verurteilten Armen sein Leben wagt, ein Sklave ist, und daß dann sein Zeugnis beiseite geschoben wird.

Es ist ja auch für die Einstellung des Dichters und seines Kreises bezeichnend, daß er die beiden wichtigen Brahmanen seines Stückes Hetären heiraten läßt. Er ist dabei vielleicht von Guṇādhya „Brhatkathā“ angeregt worden, in der der Held, ein Prinz, dasselbe tut. Es spricht daraus eine geradezu demokratisch-humane Antikastengesinnung sowohl des königlichen Dramatikers, der sich „kleiner Sūdra“ nannte, wie des Guṇādhya, dessen romanhafte Dichtung antiaristokratische Kaufmannsgesin-

nung zu vertreten scheint<sup>7</sup>. Für beide Werke ist außerdem ein Humor bezeichnend, der den indischen Orthodoxen allzu lebensfreudig erscheinen mußte.

Sūdrakā hat aber das Volk im Stück und in der Rebellion kaum eine Rolle spielen lassen. Er hat auch keine Revolution darstellen wollen, denn die hat es im alten Indien nie gegeben. Es wird nur, wie es seit den „Jātakas“ immer wieder erzählt wurde, ein schlechter König durch einen guten ersetzt. Sūdrakā hat nicht etwa am Despotentum als solchem Kritik geübt, wie es Samuel tat, um das jüdische Volk bei seiner alten Stammesverfassung bleiben zu lassen! Er hat die Juden gewarnt, daß der König, den sie (angeblich) haben wollten, von ihnen den Zehnten eintreiben, ihre Söhne als Soldaten, Diener und Arbeiter, ihre Töchter als Bäckerinnen usw. an seinen Hof ziehen und das ganze Volk versklaven wird, so daß sie zu Gott schreien werden<sup>8</sup>.

Sūdrakā hat aber wenigstens die Stimme des Volkes laut werden lassen. Es glaubt jenem Sklaven sofort, daß der königliche Schwager der Mörder war, ohne deswegen freilich zu Taten überzugehen. Auf die Stimme des Volkes zu hören, diese Notwendigkeit lehrten u. a. so verschiedene Dichter wie der Epiker Vālmīki, der Hofdichter Kālidāsa und der späte Erzähler Daṇḍin<sup>9</sup>. Wenn also auch das indische Volk durch Jahrtausende hindurch den Despotismus nicht stürzte, es bedeutete doch eine ständige Warnung an die Despoten, den Bogen der Unterdrückung nicht zu überspannen, für Zucht und Ordnung in der Gesellschaft zu sorgen, keinen Bösewicht, und sei es der Bruder einer Lieblingsfrau, ungestraft zu lassen, nicht voreilig und gegen das überlieferte Gesetz zu urteilen, kurz, sich weder auf ihren „Stoß“ noch auf die Ruhepropaganda der Priester und Philosophen zu verlassen, sondern gut und gerecht zu regieren.

In der Guptazeit zeigt die Literatur und Kunst also ähnlich und doch im einzelnen anders als in der Kushanzeit neben stark propagierter Religion Lebensfreude und Gesellschaftskritik. Auf der einen Seite führten die Reichen ein unvorstellbares Luxusleben, auf der anderen konnte der Luxus nur durch gesteigerte Ausbeutung ermöglicht werden. Wir durchschauen die Klassenkämpfe der Zeit noch nicht, aber immerhin schilderte dieses klassische Drama eine Rebellion! Dazu kam eine gewisse Toleranz dem Buddhismus gegenüber und eine Art Renaissance Kautālyas. Kein Wunder, daß damals die philosophische Diskussion zwischen Idealisten und Materialisten lebhaft weiterging.

### b) Asaṅga

In der bunten Reihe indischer Philosophien pflegt man als Antwort auf den brahmanischen Nyāya und damit als Fortsetzer des Nihilismus des Mahāyāna-Buddhisten Nāgārjuna den Illusionismus des buddhistischen Brüderpaares Asaṅga-Vasubandhu aus etwa dieser Zeit der Mitte des 4. Jh. u. Z. hinzustellen. Asaṅga soll wie Nāgārjuna einer der berühmtesten Zauberer gewesen sein<sup>10</sup>. Die von ihm begründete Schule des Mahāyāna nennt man Yogācāra.

<sup>7</sup> Daś. 80 ff.

<sup>8</sup> 1. Sam. 8, 10 ff.

<sup>9</sup> Rām. ZDMG 100, 340, 342; Rghv. 178 f.; II, 257; Daś. 16 f.

<sup>10</sup> Glasenapp 1949, 106 ff., 346 ff. Über Vasubandhu: Frauwallner, E., On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Rom 1951, 54. Asaṅga: Mahāyānasūtrālamkāra, traduit par Sylvain Lévi, Paris 1911; deutsch: Trīmūkhāvijñapti des Vasubandhu, v. H. Jacobi, Stuttgart 1932. Vgl. Vidyabhusana 265 f.



Die buddhistischen Zauberer, die Tantriker, verwendeten wie die Zauberer aller Zeiten Zauberformeln, die seit etwa dem 3. Jh. u. Z. auch in der buddhistischen Literatur eine Rolle zu spielen anfangen und uns so greifbar werden. Damit begann sich in der Zeit kurz vor Asanga die Mahāyāna-Priesterschaft um diese weiten Gebiete des Volksaberglaubens zu kümmern, d. h. dem Druck von unten nachzugeben. Asanga selber lebte am Nordwestrand Indiens, in den Bergen nach Afghanistan zu, da, wo die Innerasiaten nach Indien hereinkamen, wo die Karawanenstraßen endeten und anfangen, wo also auch innerasiatischer Schamanismus immer wieder eindringen konnte, wo die primitive Wildheit, die in den Massen der Hindus damals wie heute noch auflodert, von außen noch verstärkt wurde. Hier begann also eine unheimliche Entwicklung des Zaubers, die in den folgenden Jahrhunderten mächtig aufblühte. Das feudalistische Mittelalter hatte eben nicht nur in Europa seine finsternen Seiten! Man hat schon lange auf erstaunliche Ähnlichkeiten im feudalistischen europäischen und anscheinend etwas älteren indischen Hexenwahn hingewiesen<sup>11</sup>, und gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem feudalistischen Philosophieren Indiens und Europas begegnen uns von jetzt an häufig.

Aus solchem Zauberuntergrund wird auch Asanga geschöpft haben, wenn er seinen Illusionismus aufstellte. Die mythologisch-schamanistische Grundlage eines solchen subjektiven Idealismus spiegelt sich etwa im spätbuddhistisch-tibetischen Totenbuch „Brado Tödol“<sup>12</sup> wider: Wenn die Totenseele sich vom Leibe trennt und den Weg zu neuer Verkörperung sucht, geht sie einen schweren Weg, der von guten und bösen Geistern voll ist. Ein Lama wacht bei der Leiche und rät der fortwandernden Seele, belehrt sie, daß der schlimme, stürmische Wind der Tatvergeltung, der sie dahintreibt, nichts anderes als Wahn ist, der aus ihr selber stammt. Dämonen nach Art einer wilden Jagd<sup>13</sup> dringen feindlich auf sie ein, aber sie sieht auch Gottheiten höchster Vollkommenheit. Alle kommen aus ihrem eigenen Herzen, sie sind ihre eigenen Leidenschaften wie Zorn und Verlangen und ihre eigene leuchtende Liebe, sie waren als Möglichkeiten von Ewigkeit her in ihrem Gemüt und treten ihr jetzt scheinbar gegenüber<sup>14</sup>, aber sie sind keine Wirklichkeit, nur subjektive Illusionen. — Der Lama macht ein gutes Geschäft, wenn er tagelang beim Toten wacht und ihm gut zuredet. Das verdummte Volk verehrt und beschenkt ihn für diesen Humbug, der dem Illusionismus des Asanga erstaunlich ähnelt: Nur das Bewußtsein ist Wirklichkeit, die Welt ist seine Illusion.

Nāgārjuna hatte die Realität von allem, auch vom Bewußtsein geleugnet. Buddha hatte die Seele geleugnet. Aber Asanga konnte doch an gewisse Lehrer des alten Buddhismus anknüpfen, an die Schule des Mahāsaṅghikas, deren Lehre von der Sekte der Sautrāntikas nach dem Jahre 0 weitergeführt wurde<sup>15</sup>. Die Sautrāntikas lehrten, daß es ein „feines Bewußtsein“ gibt, aus dem die fünf Phänomene des Menschen (Gestalt, Gefühl, Wille, Erkennen und Begreifen) „hervorkommen“. Wie ist es aber beim Eingehen in die Erlösung? Da hören die fünf Phänomene des Menschen auf, neu hervorzukommen. In welchem Zustand bleibt da das „feine Bewußtsein“? Die Sautrāntikas erkannten nicht an, daß das Nirvāna ein besonderes wirkliches

<sup>11</sup> Goetz, H., *Epochen der indischen Kultur*, Leipzig 1929, 508 f., übernommen von Koppers, W., *Eranojahnrbuch* 1944, Zürich 1945, 25 ff.

<sup>12</sup> Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, 138.

<sup>13</sup> Krishna 201 f. eine solche.

<sup>14</sup> Zimmer, H., *Indische Sphären*, München-Berlin 1935, 194 ff.

<sup>15</sup> Glasenapp 1949, 338; im 2. Jh. u. Z. entstanden die Sautrāntika aus den Sarvāstivādin.

Phänomen ist, erklärten es vielmehr für einen bloßen Begriff. Nach manchen Indologen lehrten sie, daß im Zustand der Erlösung das feine Bewußtsein weiterexistiert, daß ihr Nirvāna also ein „idealistisches“ war<sup>10</sup>. Wie dem auch im einzelnen sei, hier kann man vielleicht einen Anknüpfungspunkt für den Illusionismus des Asanga finden.

Er lehrte, daß das einzig Wirkliche das „Schatzhaus-Bewußtsein“ ist, ein unendlicher Bewußtseinsstrom, aus dem die subjektiven Erlebnisse und die zu ihnen gehörenden sogenannten objektiven Erscheinungen der Außenwelt hervorkommen. Alle vermeintlichen Handlungen und Erlebnisse hinterlassen – so scheinbar sie sind – in diesem Schatzhaus-Bewußtsein Eindrücke, die sich wieder in neuen Scheinerlebnissen auswirken. Die verschiedenen Ströme des Bewußtseins aller Lebewesen strömen nebeneinander, und wenn dabei die Illusion einer allen gemeinsamen Welt entsteht, so liegt das daran, daß sie eben die zueinander passenden Taten getan und den gemeinsamen Lohn verdient haben.

Asangas Illusionismus ist uns noch wenig bekannt. Seine Werke sind meist in Tibetisch und Chinesisch erhalten und harren noch der gründlicheren Bearbeitung. Er ist berühmt als der erste ausgesprochene Repräsentant des Illusionismus in der Geschichte der indischen Philosophie. Nach Asanga ist diese Form des Idealismus im Buddhismus und Brahmanismus immer wieder aufgetreten, zunächst abgewandelt in der Mahāyānalehre des Dinnāga. Um dessen Stellung in der Philosophiegeschichte zu würdigen, muß man sich aber erst dem brahmanischen Nyāya auf seiner damaligen Stufe zuwenden.

### c) Die Brahmanen:

#### *Vātsyāyana (Nyāyabhāṣya) und Īśvarakṛṣṇa (Sāṃkhyakārikā)*

Von dieser Zeit an ist uns eine Fülle indischer philosophischer Literatur erhalten. Von jetzt an schrieben die Philosophen Bücher. Die Philosophie ist damals offenbar zu einer Art Fachwissenschaft gewisser Intellektueller geworden. Die Philosophen waren jetzt nicht mehr Yogis, sondern zum großen Teil eine Art Professoren, nicht mehr Wanderbettler, sondern berühmte, von Sekten, von Reichen, von Adligen und Despoten ausgehaltene Lehrer mit festem, reichem Wohnsitz, oft in Klöstern. Der äußere Lehrbetrieb wuchs, nicht so das eigentliche geistige Leben. Immerhin läßt sich noch allerhand Neues finden, wenn man es aus einem Wust von mehr oder weniger scholastischer Kommentatorenweisheit herauschält, die der christlichen, jüdischen und islamischen nicht nachsteht. Denn das ist eines der Charakteristika von dieser betriebsamen Periode an, daß die alten Texte in unermüdlicher Kommentierung lebendig gehalten wurden (soweit man bei dieser Philosophie überhaupt von Leben sprechen kann), wobei die Kommentare nicht etwa im philologischen Sinne mit historischer Treue die echten Gedanken der alten Texte klarzustellen suchten, sondern immer wieder ihre eigenen, jüngeren Gedanken in die alten Texte hineininterpretierten.

In dieser Hinsicht ist uns das „Nyāyabhāṣya“ (Nbh)<sup>11</sup>, der älteste uns erhaltene

<sup>10</sup> Sucherbatzkoj a. a. O. 29f., Ruben in OLZ 1923, 619.

<sup>11</sup> Engl. Übersetzung: G. Jha, *Indian Thought*, Allahabad 1929ff., 7, 9, 12; Glasenapp erwähnt 1949, 242 diesen Philosophen nur mit einem Satz. Ausführlich, aber ohne ebenfalls das Neue im Nbh. zu sehen: Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, London 1930, 18 bis 24 und passim. Vgl. *Vidyābhūṣana* 115ff.



Kommentar zum „Nyāya-Sūtra“ (NS), ein Werk eines Vātsyāyana, ein deutliches Beispiel. Ein Werk wie das NS war wegen seiner aphoristischen Kürze ohne Kommentar unverständlich. Aber der originale sowohl wie vielleicht auch noch andere Kommentare<sup>18</sup> wurden durch das Nbh verdrängt, offenbar weil dieses Budi eine Art Markstein in der Geschichte der brahmanischen Logik darstellte und die Antwort auf die (uns bisher nur wenig bekannten) buddhistischen Logiken des Asanga und Vasubandhu gab. Aber es ist eine leidige Tatsache, daß der illusionistische Idealismus dieser Brüder im Nbh mit keinem Wort erwähnt wird<sup>19</sup>; vielleicht weil es damals den Brahmanen noch gar nicht auffiel, daß hier etwas Neues vorlag; dem Vātsyāyana genügte für seine Polemik offenbar die schon im NS gegen den Nihilismus des Nāgārjuna vorgebrachten Argumente, die größtenteils von den buddhistischen Illusionisten wiederholt worden waren.

Gegen die Skepsis jeder Art legte Vātsyāyana gleich als ersten Satz der Einleitung seines Nbh, die ganz sein eigenes Werk und keine Kommentierung eines Satzes des NS ist, seinen geradezu materialistischen Standpunkt mit dem folgenden Kriterium fest: Wenn man einen Gegenstand durch ein Erkenntnismittel erkannt hat, schrieb er, und dann auf Grund dieses Erkenntnis den Gegenstand zu erlangen strebt und ihn wirklich erlangt, dann ist das ein Beweis, daß das Erkenntnismittel seinen Gegenstand richtig erkannt hat. Ist eine solche Handlung erfolgreich, so sind folgende vier: der Gegenstand, das erkennende Subjekt, das angewendete Erkenntnismittel und die gewonnene Erkenntnis sämtlich Wirklichkeiten beziehungsweise richtig.

Dieses materialistische<sup>20</sup> Kriterium für die Wirklichkeit der Welt und die Möglichkeit ihrer richtigen Erkenntnis bedeutet die Richtigstellung der älteren idealistischen Unterscheidung einer mystischen höheren Wahrheit und einer bloß für den Tagesgebrauch berechtigten niederen Wahrheit, wie sie bei Nāgārjuna, Asanga usw. üblich gewesen war. Diese Skeptiker hatten immer wieder das Denken der Fata Morgana gleichgesetzt. Wenn man aber in der Wüste in der Ferne eine Oase erblickt, hineilt und Wasser findet, oder wenn man in der Ferne Rauch aufsteigen sieht, hineilt und Feuer findet, dann hat eben die Handlung die Richtigkeit der Erkenntnis erwiesen, lehrte von jetzt an der Nyāya.

Es ist sicher kein Zufall, daß in dieser Periode des Gupta-Großreiches, der Kautalyarenaissance (Vātsyāyana selber zitierte Kautalyas Definition der Philosophie als Leuchte aller Wissenschaften und Hilfe bei allen Handlungen!) und der gesellschaftskritischen großen Dichtungen der als autoritativ bis heute erhaltene Nyāya-Kommentator dieses grundlegende neue Argument in die Debatte warf, und das im Kampf gegen den Idealismus, der gerade eben vorher im Mahāyāna seine raffinierteste Form erhalten hatte. Beim Beginn des Kampfes gegen diesen versteigerten Idealismus, zu Anfang seines von Polemik durchsetzten Werkes trat Vātsyāyana aus dem rein gedanklichen Argumentieren heraus und nahm die Handlung zu Hilfe, um die Wirklichkeit der Welt zu erweisen. Bei aller Naivität des vorgebrachten Arguments mußte es jedem unvoreingenommenen Inder einleuchten, jedem, der, sei es als Kaufmann mit seiner Karawane, sei es als einfacher Wanderer von Dorf zu Dorf, das Phänomen der Fata Morgana kannte. Man kann gar nicht anders, als dabei an

<sup>18</sup> Vgl. NS Anm. 274; Randle a. a. O.

<sup>19</sup> NS Anm. 285.

<sup>20</sup> Darüber vgl. I. Andrejew in *Neue Welt* 16/1951, 57 ff.

das marxistisch-leninistische Kriterium der Praxis denken, das für jedermann die Illusion von der Wirklichkeit sondert.

Man kann es nicht belegen, daß der Nyāya-Kommentator dieses Kriterium der Handlung von einem Materialisten entlehnt hat; man muß aber zugeben, daß hier einer der Höhepunkte des Nyāya, der brahmanischen Erkenntnistheorie und damit der indischen Philosophie überhaupt vorliegt. Und es ist bemerkenswert, daß dieses Kriterium von den verschiedensten Philosophen der Folgezeit angenommen werden mußte. Es war ein großartiger Fortschritt<sup>21</sup> der Erkenntnistheorie von der Schlafbeobachtung der Atem-Wind-Lehre über den Hylozoismus und das Argumentieren des Uddālaka, über das Kategoriensystem des Vaiśeṣhika und die Erkenntnislehre des „Nyāya-Sūtra“ zum „Nyāyabhāṣya“ um 400 u. Z., errungen in einer fast tausendjährigen Diskussion gegen die verschiedensten Schulen des Idealismus, unmittelbar nach der ersten buddhistischen Formulierung des Illusionismus.

In diesen ersten Sätzen des Nbh ist ferner die Unterscheidung zwischen dem Erkenntnismittel und der sich aus ihm ergebenden Erkenntnis ausgesprochen, was im NS noch nicht geschehen war. Das war aber nicht unwichtig, denn wenn die Erkenntnis etwas durch Mittel zu Erzeugendes ist, ist sie nicht das Wesen des Geistes der Upanishaden oder des ewig strömenden Schatzhausbewußtseins der buddhistischen Idealisten, das die Erlebnisse wie Wellen aus sich hervorkommen läßt. Die Erkenntnis ist nach Nyāyalhre eine vorübergehende Eigenschaft der Seele, ist ein momentaner Akt. Das war vorher schon im NS naturphilosophisch gelehrt worden und wurde im Nbh jetzt erkenntnistheoretisch geklärt.

Wichtig waren ferner zwei Beiträge des Nbh zur formalen Logik: Wie beginnt ein Zweifel, eine Debatte? Damit, daß einer einem Ding ein Attribut beilegt (das sind Kategorien des Vaiśeṣhika!), sein Gegner aber ein anderes Attribut. Die Mīmāṃsā sagte z. B.: Der Schall ist ewig; das Vaiśeṣhika aber: er ist vergänglich. Beide Attribute schließen sich gegenseitig aus, nur eines kann dem Gegenstand wirklich gehören<sup>22</sup>. Wenn dennoch, lehrte das Nbh, zwei widersprechende Attribute in ein und demselben Gegenstand auf Grund verschiedener Erkenntnismittel erkannt sein sollten, so wäre das nur so möglich, daß ihm in einer Zeit das eine, zu anderer Zeit das andere gehört: wie z. B. ein und dasselbe Ding mit Bewegung bewegt, vor und nach dieser Bewegung aber unbewegt sein kann<sup>23</sup>.

Daß Debatten aus Streit der Meinungen stammen, hatte man schon längst erkannt. Aber bisher war kein Hindu der Definition des „Satzes vom Widerspruch“ so nahegekommen wie hier Vātsyāyana. Dieses Denkgesetz: A kann nicht gleichzeitig non-A sein, war die Grundlage der ganzen aristotelischen Logik! Solche weitgehende Möglichkeit der Anwendung des Satzes hat das Nbh freilich nicht erkannt. Es hat an anderer Stelle, beim Zweifel, beiläufig gelehrt: Eine Ansicht ist, es gibt einen ātman, eine andere, es gibt keinen (auf dieser Polemik des Materialismus und Idealismus fußt die Kāthaka-Upanishad!)<sup>24</sup>; Sein und Nichtsein können also nicht bei ein und

<sup>21</sup> Vgl. W. Tugarinow, ebd. 2/1952, 180: Die Vergangenheit ist keine bloße Kette von Irrtümern.

<sup>22</sup> Nbh. I, 1, 32.

<sup>23</sup> Ebd. I, 1, 41.

<sup>24</sup> Kāth. Up. I, 20 und II, 6. Weller, Fr., Versuch einer Kritik der Kathopanishad, Berlin 1953, 22ff. und 87f. geht auf diese wichtige, für diese Upanishad grundlegende Polemik nicht ein.



demselben Ding zusammen vorkommen<sup>25</sup>. Also ist solch Zweifel lösbar. Es hat später bei der Nyāya-Kategorie Entscheidung eine Überlegung angeführt, daß die Überlegung aus dem Widerspruch zweier Behauptungen entspringt, von denen notwendigerweise die eine abgelehnt, die andere anerkannt werden muß<sup>26</sup>, und es war im Anschluß daran zu jener obenerwähnten Formulierung gekommen, die der des Aristoteles (dasselbe kann nicht gleichzeitig demselben in derselben Beziehung zukommen und nicht zukommen... Dies ist das sicherste Prinzip von allen...) <sup>27</sup> verhältnismäßig nahekommt.

Wie aber — fragten sich die indischen Logiker — läßt sich die Richtigkeit einer These beweisen? Laut dem NS dadurch, daß man eine Analogie anführt, die zeigt, daß der umstrittene Gegenstand nicht nur das behauptete Attribut, sondern auch ein anderes Attribut, ein *tertium comparationis*, wie wir sagen, mit dem Analogon gemeinsam hat. Der Schall z. B. ist vergänglich, weil er erzeugt ist wie der Topf. Topf und Schall haben das Attribut des Erzeugtseins gemeinsam; weil aber beide Attribute, das Erzeugt- und Vergänglichsein, im Topf anerkanntermaßen vorkommen, werden sie auch im umstrittenen Schall zusammen vorkommen; also ist der Schall vergänglich.

Jeder Analogiebeweis aber ist fraglich! Zwar hatte schon das NS gefordert, nicht jedes Attribut und nicht jedes Analogon könne als schlußkräftig anerkannt werden; daß beiden Attribute müßten vielmehr im Analogon als „beweisend“ bekannt sein<sup>28</sup>. Aber wie läßt sich dieses Bekanntsein feststellen oder erreichen? Das Nbh nun hat versucht, darauf zu antworten: „Was erzeugt wird, hat das Attribut des Entstehens, es ist (nach der Erzeugung) und ist später nicht mehr, gibt sein Selbst auf, verschwindet und ist also vergänglich.“<sup>29</sup> In diesem Satz leitet das Nbh die Vergänglichkeit durch Begriffsanalyse (so primitiv sie auch ist) aus dem Attribut des Erzeugtseins ab, um den notwendigen und allgemeinen Charakter zu erweisen, daß alles, was entsteht, vergeht.

Diese richtige philosophische Vorstellung, daß alles, was entsteht, vergeht, war durch ihren pessimistischen Mißbrauch allen Hindus geläufig, und so brauchte das Nbh diese Ableitung nicht ausführlicher zu gestalten. Aber das historisch Wichtige war, daß damit zum erstenmal in der Geschichte der indischen Philosophie bewußt an die Stelle des Analogiebeweises die Deduktion, die Ableitung einer Folge aus einem allgemeinen Satz, gestellt war. Bisher war das Analogon das beweisende Ding, jetzt war das Analogon nur noch ein Beleg, d. h. ein Beispiel für den allgemeinen Satz, der das eine Attribut als wesensmäßig und notwendig zum anderen Attribut gehörig darlegt. Der Schall ist vergänglich, weil er erzeugt wird, weil nämlich alles, was entsteht, vergeht, wie z. B. der Topf. Damit war eine indische Schlußform erreicht, die der des Aristoteles ungemein ähnelt.

Das Nbh hat auch die Psychologie des Nyāya ein wenig bereichert und das Denkorgan neu gedeutet. Im *Vaiśeṣika* und im NS war es nur ein Verbindungsglied zwischen Seele und Sinnen gewesen. Im Nbh aber wird es als sechster Sinn für die

<sup>25</sup> Nbh zu NS I, 1, 23.

<sup>26</sup> Nbh zu NS I, 1, 41; vgl. NS Anm. 65 über den Zweifel.

<sup>27</sup> Zeller II, 2, 239; vgl. Engels AD 24f.: Dies entspricht dem gesunden Menschenverstand.

<sup>28</sup> NS V, 1, 34.

<sup>29</sup> Nbh I, 1, 36; vgl. NS Anm. 80; Tucci, Notes on Tarkasāstra (Gaekw. Or. Ser. XLIX)

Erlebnisse von Lust und Leid und für den Akt des Selbstbewußtseins, d. h. einer Art introspektiver „Wahrnehmung“ wie: „Ich nehme wahr, daß ich jetzt Lust, Leid od. dgl. fühle, dies und das sehe, erreichen möchte“ usw. usf., als „Wahrnehmung“ dieser und anderer Erlebnisse (=Attribute) der Seele aufgefaßt<sup>20</sup>. Nyāya und Vaiśeṣika hatten vorher nur fünf Sinne anerkannt, und das Nbh hat sich dabei ausdrücklich gegen den Vorwurf der Neuerung zu verteidigen gehabt. Vermutlich ist das Nbh zu dieser Neuerung durch den Buddhismus angeregt worden, in dem das Denkorgan schon lange in diesen Funktionen bekannt war. Der Buddhismus ist aber wohl durch die Trance der Yogis zur Aufstellung dieses Organs veranlaßt worden.

Auf dem Gebiet der Theologie hat das Nbh den Gottesbegriff nach Art der Śivaiten in den Nyāya eingeführt; daran knüpften die späteren Gottesbeweise an.

Īśvarakṛishna

Aus solchen Einzelheiten ersieht man, daß die über das NS hinaus entwickelte Logik des Nyāya damals, man möchte sagen: auf ihrem Höhepunkt angelangt war, und das im „Goldenen Zeitalter“ der Hindus. Aber auch der Dualismus des Sāmkhya lebte daneben noch in gewisser Weise. In diese Zeit gehören nämlich wahrscheinlich die sogenannten Sāmkhyaverse des Īśvarakṛishna<sup>21</sup>, die einen solchen Eindruck machten, daß alle ältere systematische Sāmkhyaliteratur, von der wir nur ein paar Titel kennen, ihrerwegen der Vergessenheit anheimfiel.

Unter dem Einfluß des Nyāya begann das Sāmkhyawerk mit dem knappen Abriß einer Logik, die auch in den Einzelheiten dem Nyāya ähnelt. Als eine für das Sāmkhya typische Einzelheit kann man u. a. die Aufzählung der acht Punkte<sup>22</sup> ansprechen, wann etwas, obgleich es vorhanden ist, doch nicht wahrgenommen wird. Aufzählen war ja eine Eigenart des Sāmkhya, und es handelte sich ja von den Zeiten des Uddālaka her darum, die Berechtigung für die Lehre einer hinter den empirischen Dingen liegenden nichtsinnlichen Urmaterie und, seit der Dualismus das beherrschende Prinzip des Sāmkhya geworden war, die Existenz der neben der materiellen Welt existierenden übersinnlichen Seele zu erweitern.

Diese acht Punkte erscheinen uns im einzelnen freilich etwas reichlich kindlich, aber sie werden in den damaligen Sāmkhyakreisen schon ihre Dienste getan haben: Man sieht etwas Vorhandenes nicht wegen zu großer Nähe (wie z. B. das Auge die um es herumgestrichene Augensalbe nicht sieht), wegen zu großer Ferne, wegen Beschädigung der Sinnesorgane, Unaufmerksamkeit, zu großer Feinheit, Verborgenheit, Überstrahlung (wie die Sterne bei Tage) und wegen Vermischung mit Gleichartigem (eine unter vielen Erbsen).

Für die Naturphilosophie des Sāmkhya war dabei eigentlich nur der Begriff der Feinheit wichtig, denn schon seit den alten „Upanishaden“ war den Brahmanen der Begriff der Feinheit geläufig, und das Vaiśeṣika hatte festgelegt, daß das Sehen nur „große“ Dinge und ihre Eigenschaften wahrnehmen kann, keine Atome. Die anderen Punkte hat das Sāmkhya nur aus Systematik, um den einen wichtigen Punkt nicht allein dastehend und antastbar zu lassen, man könnte sagen: mit einer kindlichen und scheinwissenschaftlichen Freude an Ausführlichkeit hinzugefügt. Ähnliche Aufstellungen werden dem Vasubandhu und Asanga zugewiesen<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> NS Anm. 55.

<sup>21</sup> Übersetzung: Deussen III, 415 ff. und Garbe in S.-Ber. Bayr. Ak. d. Wiss. 19, 3 (München 1892).

<sup>22</sup> In SK 7.

<sup>23</sup> NS Anm. 11; Tucci in IRAS 1929, 470 f.; 464 f.; Siddhasenagani zu Umāsvāti V, 29.



Dem Sāmkhya wird auch eine Zusammenstellung von sieben Fällen zugesprochen, in denen es erlaubt ist, von einem Etwas auf ein anderes zu schließen<sup>24</sup>. Schon das Vaiśeṣika hatte solche Verhältnisse aufgeführt. Diese sieben sind wieder nur zum geringen Teil für die eigentliche Philosophie des Sāmkhya wichtig gewesen. Man schließt von einem Etwas auf seine *causa materialis*, auf seine *causa efficiens*, auf „Verbundenes“, auf Hinderndes, auf Begleitumstände, vom Diener auf seinen Herrn und vom Geschlagenen auf den Schläger.

Die Materie mit allen ihren Gestaltungen ist wie ein Diener seines Herrn, der Seele; also kann man aus den ständigen Umwandlungen der Materie auf die Existenz einer Seele schließen, lehrten diese Philosophen der Sklaventhalter<sup>25</sup>. Von der Wirkung (der Erscheinung) aber schließen Sāmkhya, Vaiśeṣika und Nyāya auf die Ursache (die Urmaterie bzw. Atome), wie schon Uddālaka auf das Seiende geschlossen hatte. Sie glaubten ja an die Wirklichkeit der Welt, wenn sie auch als Idealisten den Geist für wertvoller als die Natur erklärten. Auch in dieser Zusammenstellung steckt also wahrhaftig keine neue, tiefe Weisheit. Aber das Sāmkhya war nun einmal in den vergangenen Jahrhunderten nicht wesentlich weiterentwickelt worden. Es war dazu auch nicht fähig. Besonders nach dem fanatischen Idealismus Nāgārjūnas mutet diese Erkenntnislehre des Sāmkhya ausgesprochen kindlich und veraltet an.

Sein Hauptproblem aber war folgendes: Wer ist es, der leidet und erlöst wird? Die Seele? Unmöglich, denn sie ist ja ihrem Wesen gemäß von nichts Irdischem oder Materiellem beeindruckbar; sie kann nicht leiden, selbst wenn ihr Leib leidet. Sie ist als reiner Geist ewig unerschütterlich. Sie ist an sich ewig rein und braucht nicht erst rein zu werden, sie braucht nicht erst in die Erlösung einzugehen, denn sie ist im Grunde ewig erlöst.

Aber auch der Leib kann nicht leiden, denn er kann nicht empfinden. Er lebt ja nicht, er hat keine Intelligenz. Er trägt zwar die aus Materie gebildeten Sinnes- und Denkkorgane in sich, aber er ist mit ihnen nur das gefühllose Instrument, mit dessen Hilfe die Seele leiden würde, wenn sie es könnte. Der Leib und die Organe sind nur Materie, haben kein Leben, leiden nicht und werden nicht erlöst.

Wo und wie spielt sich also die Tragödie des Leidens ab? Nur durch das Nebeneinander und das Zusammensein von Seele und Leib. Die Seele verleiht dem Leib gleichsam (aber nicht etwa wirklich und auch nicht als Zauber im Sinne der brahmanischen und buddhistischen Illusionisten!) Empfindungs- und Denkfähigkeit; der Leib bewegt sich und handelt, angeregt durch die bloße Nähe der Seele. Und durch die Regungen des Leibes wieder erlebt die Seele gleichsam (aber nicht wirklich) die Leiden dieses Lebens. Hört die „Nähe“ dieser beiden Urfaktoren der Welt auf, so tritt Erlösung ein, dann beharren Seele und Materie in Ruhe; aber da sowohl die Seele wie die Materie beide allerfüllend, d. h. unendlich groß sind, müßten sie ewig einander „nahe“ sein.

Mit gedanklicher Überlegung ist also bei diesem Idealismus, diesem metaphysischen Dualismus, dieser Spaltung von Leib und Seele weder das Leiden noch sein Aufhören in der Erlösung verständlich zu machen. Dieser Dualismus besteht ja nur in einem Idealismus mit einigen Zugeständnissen an den Materialismus, in einer inkonsequenten Durchführung des Idealismus<sup>26</sup>. So bleibt dem Sāmkhya nichts übrig,

<sup>24</sup> NS Anm. 16, S. 161; vgl. Tucci a. a. O. 466.

<sup>25</sup> Vgl. Alexandrow a. a. O. 5: Bei Aristoteles ist die Seele der Herr, der Körper sein Sklave.

<sup>26</sup> Vgl. Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus* 280 Anm. 1.

als in Bildern zu sprechen, wie es nach Hegel die Art der Religion ist: Wie die Kuh nur für ihr Kalb Milch gibt (die indische Kuh läßt sich nur melken, wenn sie ihr Kalb bei sich hat), so regt sich die Materie nur „für“ die Seele in deren „Nähe“. Und wie sich eine Tänzerin, wenn der Mann ihren Dimencharakter durchschaut hat, schamvoll zurückzieht, so zieht sich die Materie von der „philosophierenden“ Seele zurück. Das Leben ist wie das Spiegeln des Mondes im Wasser (resp. der Seele in der Materie).

Mit solchen Problemen schlugen sich die Idealisten des einst in der „Bhagavadgītā“ und allenfalls noch bei Caraka lebendig gewesenen, aber jetzt veralteten Sāṃkhya herum, während der Streit der zeitgemäßerer Idealisten um die materialistischen Elemente im Nyāya-Vaiśeṣika und die idealistischen im Buddhismus und Vedānta ging. Von Materialisten selber wissen wir aus dieser Periode noch wenig. Aber gleich im ersten Vers mußte Iśvarakṛṣṇa sich gegen den materialistischen Vorwurf verteidigen, daß seine Jenseitsfluchtlehre gegen die tatsächlichen, sinnlich erlebten Leiden nutzlos ist. Im Museum lebender Altertümer, in Indien, starb indessen auch das Sāṃkhya bis heute nicht ganz aus.

Etwa gleichzeitig mögen sowohl das „Yogasūtra“<sup>27</sup> als erste zusammenfassende Darstellung des Yoga als auch Umāsvātis „Tattvārthādhigamasūtra“ als erste systematische, nichtkanonische Darstellung des Jinismus verfaßt worden sein, ohne daß wir einstweilen aus ihnen neues für die Geschichte des brahmanischen Yoga bzw. des Jinismus lernen könnten.

#### 24a. Dinnāgas buddhistische Erkenntnistheorie (um 450 u. Z.)

Illusionismus  
Dinnāgas

Die idealistische Antwort auf die materialistischen Elemente des Nyāyabhāṣhya gab gegen Ende der Gupta-Zeit der Buddhist Dinnāga, ein Idealist ungefähr aus der Schule des Asaṅga und Vasubandhu, der aber auch den Sautrāntikas nahegestanden haben soll<sup>1</sup> und sozusagen die Summe aus den logischen Diskussionen der letzten Jahrhunderte zog. Er ging, wenn wir ihn richtig verstehen (er vermied es offenbar, seine illusionistische Erkenntnistheorie in seinen formallogischen Schriften ausdrücklich kenntlich zu machen!), von der idealistischen Lehre des Bewußtseinsstromes aus, dessen unendliche, in jedem Augenblick aufwallende und wieder verebbende Wellen dem Menschen angeblich als Lauf der Welt, als subjektive Erlebnisse und zugleich als objektive Gegenstände der Außenwelt erscheinen. Dabei ist aber zu betonen, daß unsere bildhafte Vorstellung der Welle nicht etwa dem Dinnāga gehört, sondern hier nur eingeführt ist, um die noch ziemlich unverständliche Lehre zu verdeutlichen; Dinnāga spricht nur von „Augenblicken“ der Kette des Bewußtseins.

Asaṅga hatte auf die drei „Aspekte“ Wert gelegt, daß diese Wellen dem Laien in gewöhnlicher Weise als Dinge, dem Gelehrten als kausal voneinander abhängige Phänomene, endlich dem Yogi als leer erscheinen. Dinnāga fuhr da fort (oder war es erst sein Nachfolger Dharmakīrti?) und überlegte wohl etwa in folgender Weise:

<sup>27</sup> Übersetzung des YS bei Deussen a. a. O. 511 ff.; engl. v. J. H. Woods, Cambridge-Mass. 1914.

<sup>1</sup> Über Dinnāga arbeitete nach tibetischen Quellen zunächst S. Ch. Vidyābhūṣaṇa, History of the mediaeval school of Indian Logic, Calcutta 1909. Vgl. Vidyābhūṣaṇa 270 ff.; Randle a. a. O. 24 ff.; Glasenapp 1949, 242, 348, 354, 474.



Was ist das für ein Aspekt der laienhaften Wirklichkeitsillusion, die auch der gelehrten Ärzte, Astronomen usw. ähnlich ist? Hatte nicht das Nbh inzwischen das Kriterium des Handelns als unwiderlegbaren Beweis für die praktische Brauchbarkeit gewisser richtiger Erkenntnisse aufgestellt? Und hatte nicht das Vaiśeṣhika mit seinen Kategorien genau beschrieben, wie ein Gebildeter und Gelehrter möglichst umfassend und genau die Dinge dieser Welt zu beschreiben streben kann? Diese materialistischen Motive und logischen Kategorien der Gegner waren offenbar für manche Idealisten nicht mehr zu übergehen<sup>2</sup>. Auch der illusionistische Buddhist mußte von ihnen lernen, ließ sich doch dies alles sophistisch (die Idealisten meinen: geistreich!) etwa in folgender Weise vereinigen:

Wirklich ist nur die Kette der Augenblicke des Bewußtseins. Sie bewegt sich (wie ein Film), und der Mensch handelt, scheint es, und strebt nach Erlösung. Er nimmt wahr und erkennt, um handeln zu können. Was ist aber sein Wahrnehmen? Es geht, das hatte schon das „Nyāyasūtra“ metaphysisch sondernd betont, ein Wahrnehmungsakt vor sich, der aus zwei Momenten besteht: Zunächst reagieren die Sinne auf die Wirklichkeit, dann trägt das Denken Begriffe an das Wahrgenommene heran, um es mitteilbar zu machen; nein, verschlimmbesserte Dinnāga, um es erkannt und bewußt zu machen. Da ist also zunächst ein Augenblick eines angeblich „reinen“ begriffslosen Erkennens: Sinn und Gegenstand sind verbunden, sind eins, es gibt nur ein einziges „So“ (das hatten schon Āsvaghosha und Nāgārjunas Schule gelehrt), ein Augenblick, in dem Gegenstand und Wahrnehmung dieselbe unbeschreibliche „Form“ eines bloßen „So“ haben<sup>3</sup>, wo sie zusammen der eine Augenblick der Bewußtseinskette in ihrer ungetrübten Reinheit sind, wo die monistisch-idealistische Ur-Einheit noch nicht menschlich-allzumenschlich in das dualistische Wahngelbilde des Subjekts und Objekts aufgespalten ist. So wahr der Augenblick wirklich ist, so wahr ist es auch dieses „Wahrnehmen“, denn es ist ja möglich, auf Grund der Wahrnehmung<sup>4</sup> erfolgreich zu handeln. So etwa vereinigte Dinnāga (oder Dharmakīrti) Asaṅgas Illusionismus mit dem Materialismus des Nyāyabhāṣya, denn „sowohl der Solipsist, d. h. der subjektive Idealist, als auch der Materialist können die Empfindungen als Quelle unserer Erkenntnis annehmen. Sowohl Berkeley als auch Diderot sind von Locke ausgegangen“, wie Lenin bei der Widerlegung Machs feststellte<sup>5</sup>.

Aber dann beginnt (meinte Dinnāga) die Illusion zu arbeiten und trägt an das völlig Einmalige, an diesen nie wiederkehrenden Augenblick ihre allgemeinen Begriffe heran. Denn alle Begriffe sind allgemein, wie die Grammatiker, Ritualisten und das Vaiśeṣhika erklärt hatten, manche sind noch allgemeiner als andere, es gibt sozusagen eine Hierarchie der Begriffe, aber völlig individuelle Begriffe gibt es nicht. Völlig individuelle Merkmale hat nach der Lehre des Vaiśeṣhika nur das Atom oder die einzelne Seele, und kein Sinnesorgan (außer angeblich dem übernatürlichen Sinn des Yogi) kann sie wahrnehmen. Die Begriffe des Menschen aber sind (das nahm auch der buddhistische Logiker an) die Kategorien des Vaiśeṣhika. So meint dann der Mensch, er habe ein Ding, seine Eigenschaften und Handlungen, seine allge-

<sup>2</sup> Nyāyabindu I, 1 und 15: Kriterium der Handlung; es fehlt bislang im Pramāṇasamuccaya Dignāga. In diesem Text (ed. H. R. Rangasvami Iyengar, Mysore 1930, 12) ist kalpanā ähnlich den Kategorien des Vaiśeṣhika geschildert.

<sup>3</sup> Pramāṇasamuccaya a. a. O. 11.

<sup>4</sup> Nicht auf Grund begrifflichen Denkens: Nyāyabindu a. a. O.

<sup>5</sup> Lenin, Mat. und Emp. 115.

meinen und besonderen Merkmale wahrgenommen, aber das ist gerade sein Irrtum, denn es gibt nichts Allgemeines, es gibt nur Augenblicke mit Individualität schlechthin.

Es ist also auch ein Irrtum, wenn der Mensch auf Grund seiner begrifflichen Erkenntnis (die er irrtümlich sinnliche Wahrnehmung nennt) zu weiteren indirekten Erkenntnissen (Schlußfolgerungen) vorstoßen will. Gewiß, wenn man in der Ferne Rauch sieht, daraus Feuer erschließt, hingeht und Feuer findet, so hat dieser Schluß nicht getrogen, aber das nur, weil eben im ersten Moment der Wahrnehmung tatsächlich die „Wirklichkeit“ in ihrer Realität „wahrgenommen“ worden war und zur nachfolgenden Handlung berechtigte. Es ist also auch am Schließen etwas dran! Es gibt die Möglichkeit des Handelns sowohl wie der Logik, mag auch alles Denken in allgemeinen, also falschen Begriffen vor sich gehen und das spontan zur „reinen“ Wahrnehmung hinzuretende Denken illusorisch sein. Es ist nur ein Annehmen (*vikalpa*; dies verwendeten indische Kommentatoren u. a. später als Fachausdruck für den Begriff des Konjizierens), ein Theoretisieren, ein Fingieren, aber es kann die Richtigkeit und Brauchbarkeit der ersten „reinen“ „Wahrnehmung“ nicht ganz gefährden.

Ein wirklich konsequenter buddhistischer Idealist war im Grunde nur Nāgārjuna, wenn er nihilistisch alle Erkenntnis, Philosophie und Logik ablehnte und nur dem Yogi eine Annäherung an die Wahrheit zugestand. Aber Dinnāga schrieb seine allgemeine formale Logik, an Asanga und Vasubandhu anknüpfend. Er erkannte in ihr nicht alle Erkenntnismittel des brahmanischen Nyāya an, sondern nur zwei: So wie es das Individuelle und das Generelle als die beiden Arten von Gegenständen gibt, so gibt es auch zwei Erkenntnismittel: Wahrnehmen des Besonderen und Erschließen des Allgemeinen\* (den Begriff des Abstrahierens des Allgemeinen wollte er als Illusionist u. a. die materialistische Vorstellung des Kontaktes von Sinn und Gegenstand ab<sup>7</sup>, auf die die Materialisten aller Zeiten entscheidenden Wert legen<sup>8</sup> und die Nyāya und Vaiśeṣika damals mit komplizierten sinnesphysiologischen Spekulationen zu erklären suchten<sup>9</sup>, wieso nämlich das Auge einen fernen Gegenstand und das Gehör einen in der Ferne erklingenden Ton wahrnehmen kann, während Geschmack und Tastsinn nur bei direkter Berührung arbeiten. Nein, für Dinnāga gab es als Idealisten keinen Kontakt, gab es nur die Einheit des Bewußtseinsaugenblicks, der nur eine einzige Form<sup>10</sup> hat, die irrtümlich in die eines Gegenstandes und seiner „Wahrnehmung“ aufgespalten wird.

Schlußlehre

Auf dem Gebiet der indirekten Erkenntnis hat er als erster vereinigt, was bisher immer noch getrennt gewesen war: die Folgerung und den Analogiebeweis. Die Folgerung entstammte dem Bedürfnis des Sāmkhya und Vaiśeṣika (aber auch des Arztes), Übersinnliches zu erschließen; der Analogiebeweis entstammte der Polemik, der Debattenlehre. Im Vaiśeṣika und sogar im Nyāya wurden diese beiden noch an ganz verschiedenen Stellen des Systems behandelt, erst Dinnāga hat sie vereinigt.

\* Pram. a. a. O. 2.

<sup>7</sup> Ebd. 20.

<sup>8</sup> Chardatschich 15, 25 ff.

<sup>9</sup> S. o. Geichtsstrahl in NS Ann. 194; Stcherbatskoj, Central Conception of Buddhism, London 1923, 60.

<sup>10</sup> Vgl. Chardatschich 29 ff. über die „Ähnlichkeit“ der Empfindung und des widergespiegelten Gegenstandes.



und zwar als Folgerung „für einen selber“ und „für einen anderen“<sup>11</sup>, war doch der Analogiebeweis tatsächlich ein Überzeugungsmittel für einen anderen.

Bei der Folgerung für einen selber stellte er<sup>12</sup> u. a. drei Möglichkeiten auf: Man kann bei Kausalität, bei Nichtwahrnehmung und bei Abstraktion von einem gesehenen Merkmal auf einen ungesehenen Träger des Merkmals (das sind Begriffe des Nyāya-Vaiśeṣika) schließen. Kausalität (wo Rauch, da Feuer) hatte schon das Vaiśeṣika als Grund für eine Folgerung behandelt. Unter Abstraktion aber verstand Dinnāga ein Schließen (dies ist ein Baum, denn es ist ein Apfelbaum) und ebenso unter Nichtwahrnehmung (an jener Stelle ist kein Topf, denn wäre er da, müßte er sichtbar sein). Aber das Vaiśeṣika hatte behauptet, es könne das Allgemeine im Besonderen und das Nichtsein des Nichtvorhandenen am Vorhandenen mit sinnlicher Wahrnehmung direkt wahrnehmen.

Dieses Verhältnis von gesehenem Merkmal und erschlossenem Merkmalsträger oder von Grund und Folge muß „feststehen“, d. h. wirklich und bekannt sein, hatte das Vaiśeṣika gelehrt. Dinnāga aber stellte für das Verhältnis des Grundes zur Folge drei genauere Bedingungen auf<sup>13</sup>: Der Grund muß im Subjekt des Schlusses tatsächlich vorhanden sein (man muß den Rauch über dem fernen Hügel wirklich wahrnehmen), er darf nur in positiven Beispielen vorhanden sein (in jedem Feuer in jeder Küche gibt es Rauch), und er darf in keinem Gegenbeispiel vorhanden sein (Rauch darf bei keinem See, Fluß oder dergleichen Gegensätzen zum Feuer vorhanden sein).

Je nach diesen drei Bedingungen stellte Dinnāga neun Möglichkeiten zusammen<sup>14</sup>, neun Fälle, daß der Grund im zu erschließenden Subjekt, in den Beispielen oder in den Gegenbeispielen, in allen oder einigen, vorhanden ist, und kam zum Ergebnis, daß es unter den neun nur zwei Fälle gibt, die wirklich beweisend sind, wenn nämlich der Grund 1. im Subjekt, in allen Beispielen und in keinem Gegenbeispiel oder 2. im Subjekt, in einigen Beispielen, aber in keinem Gegenbeispiel vorkommt, z. B.: Ein Ton ist nicht ewig, wie die Mīmāṃsā behauptete, sondern vergänglich, denn er wird erzeugt wie ein Topf (der erzeugt und vergänglich ist), und ist anders als der Raum (der weder erzeugt noch vergänglich ist). Der Ton hat also die Folge (Vergänglichkeit) mit allen Beispielen (Topf usw.) gemeinsam im Gegensatz zu allen Gegenbeispielen (Raum usw.).

Und: Der Ton ist vergänglich, weil er willentlich erzeugt wird wie der Topf, aber er ist anders als der Blitz (der auch vergänglich, aber nicht willentlich erzeugt ist) und der Raum. Hier hat der Ton die Folge (Vergänglichkeit) mit einigen Beispielen gemeinsam, z. B. mit dem Topf, der willentlich erzeugt und vergänglich ist, aber nicht mit anderen, wie z. B. dem Blitz, der nicht willentlich erzeugt und doch vergänglich ist; er steht im Gegensatz zu allen Gegenbeispielen. Diese beiden Schlüsse sind beweisend.

Aber z. B. der Schluß, daß der Ton ewig sei, da er erkennbar ist, ist unsicher, weil das Erkennbarsein sowohl ewigen wie vergänglichen Dingen (z. B. dem Topf und dem Raum) zugehört, also nichts eindeutig für die Ewigkeit beweisen kann usw. usw.

<sup>11</sup> Randle a. a. O. 160, n. 1.

<sup>12</sup> Oder erst Dharmakīrti! Ny. Bi. II, 12 ff.; Negation: Stcherbatskoi, Th.: Buddhist Logic, Leningrad 1930, 60 ff.: anupalabdhi, Nichtwahrnehmung.

<sup>13</sup> Randle a. a. O. 181 ff.; Stcherbatsky a. a. O. I, 244 ff.; 281.

<sup>14</sup> Vidyābhūṣana 283 ff. mit Diagramm; Randle a. a. O. 225 ff.; Stcherbatskoi a. a. O. I, 320 ff.

Dinnāga's systematische Prüfung aller ihm denkbar erscheinenden Fälle war die Grundlage für die Schlußlehre der Hindu-Philosophen nach ihm. Man hat ihm deswegen die sehr große Ehre angetan, ihn mit Aristoteles zu vergleichen, der freilich als Philosoph und Wissenschaftler hoch über ihm stand.

#### 24b. Die Antworten des Nyāya und Vaiśeṣika (Uddyotakara und Praśastapāda) zu Beginn der Scholastik des Feudalismus (um 550 u. Z.)

Uddyotakara's  
Logik

Um 500 u. Z. etwa brach das Gupta-Reich vor den einbrechenden Hunnen und Weißhunnen zusammen. Damit begann für Indien wieder eine Zeit der Zersplitterung, der Wirren und Kämpfe. Die Weißhunnen scheinen eine ziemlich Bedeutung für die indische Geschichte gehabt zu haben, insofern als auf sie der bis heute in Nordindien herrschende Adel zurückgehen soll, die Rājputen<sup>15</sup>. Sie scheinen sich also, wenn sie auch sehr schnell hinduisiert worden sind, als Kriegeradel über das Bauernvolk gelegt zu haben, entfernt vergleichbar dem ungefähr gleichzeitigen Einbruch der Germanen ins Römerreich. Leider haben wir keine Nachrichten über die Art ihres Auftretens. Aber da bei den späten, noch von Engländern beobachteten Rājputen ein gewisser Feudalismus geherrscht haben soll, kann man etwas Ähnliches, erste Elemente des Feudalismus, vielleicht schon für die älteren Rājputen der Zeit um 500 annehmen.

In der Geschichte Indiens beobachtet man aber keinen Bruch, keine neue Qualität der Gesellschaft, wie doch in Europa, keinen Zusammenbruch des alten, primitiven Sklavenhaltertums. Es blieb weitgehend weiterbestehen, durchsetzt mit solchen Elementen des Feudalismus. Dementsprechend läuft auch die Geschichte der Philosophie gleichsam ohne Bruch weiter, und doch beobachtet man eine gewisse Scholastik usw.

Der brahmanische Nyāya antwortete auf Dinnāga mit der Stimme des śivaitischen Uddyotakara in seinem „Nyāyavārttika“ (NV)<sup>16</sup>, einem Kommentar zum „Nyāya-bhāṣya“ und also Subkommentar zum „Nyāyasūtra“. Uddyotakara war ein gefährlicher Haarspalter, aber gerade deswegen eine für die späteren Nyāyaphilosophen grundlegende Autorität. So sind manche seiner neu eingeführten Begriffsunterscheidungen ein langlebiges Erbgut des Nyāya bis heute geblieben.

Wahrnehmung

Er hat z. B. den extremen Begriffsrealismus des Nyāya in sehr klarer (aber sachlich unhaltbarer), dogmatischer Weise folgendermaßen ausgedrückt: Bei der Sinneswahrnehmung ist der Kontakt von Sinn und Gegenstand wichtig; er hat aber sechs Arten. Sieht man ein Ding, z. B. einen Topf, so liegt der Kontakt von Sinn und Gegenstand in der Form der „Verbindung“ (von Sinn und Sinnesgegenstand) vor. Sieht man aber die Farbe des Topfes (z. B. rot), dann kraft der „Inhärenz des Verbundenen“, denn die Farbe inhäriert (nach Vaiśeṣika-Lehre) dem Topf. Sieht man den allgemeinen Charakter der Farbe (daß das Rot eben allgemein rote Farbe ist), so liegt der Kontakt „Inhärenz des im Verbundenen Inhärierenden“ vor, denn das Genusmerkmal inhäriert der Farbe. Nimmt das aus dem Element Äther bestehende

<sup>15</sup> Waldschmidt 111f.; Einführung in die Indienkunde.

<sup>16</sup> Engl. Übersetzung bei Jha, s. o. Nbl.; Glasenapp 1949, 242: 6.—7. Jh.; Glas. hat die Philosophie Uddy.'s nicht behandelt, nur als „fruchtbringend“ charakterisiert. Randle a. a. O. 32ff., 35: one of the world's great treatises on logic.



Ohr einen Ton wahr, so durch den Kontakt „Inhärenz“, denn der Ton ist ein Attribut eben desselben Äthers. Das Genus des Tones hört man kraft der „Inhärenz des Inhärierenden“, denn Tontum (Ton-Sein) inhäriert jedem Ton. Aber die Inhärenz aller Attribute überhaupt in ihren Substraten und das Nichtsein (z. B. einer Kuh in einem gesehenen Pferd oder eines Topfes in einem gesehenen Tonklumpen) sieht man endlich kraft „des Verhältnisses des Charakterisierenden zum Charakterisierten“<sup>17</sup>.

Uddyotakara verwendete also hier die philosophischen Kategorien des Vaiśeṣika, um seinen extremen Begriffsrealismus zu beschreiben, der lehrt, man könne nicht nur die Dinge, ihre Eigenschaften und Handlungen, sondern auch ihr allgemeines und besonderes Wesen und auch das Nichtsein, das Fehlen eines Etwas, direkt wahrnehmen. Das war nur konsequent im Sinne des Vaiśeṣika. Aber diese breit, anmaßend und apodiktisch ausgesprochene Konsequenz war erst durch Dinnāgas Kritik der Wahrnehmung, man könne nur Besonderes, nichts Allgemeines wahrnehmen, Abstrahieren und Erkennen von Nichtvorhandenem sei vielmehr eine Art Schluß, hervorgerufen. Aristoteliker würden sagen, daß nach Uddyotakaras Lehre alle Subsumtionsurteile nichts anderes als sinnliche Wahrnehmungen sind.

Dinnāga hatte u. a. bestritten, daß es einen Kontakt von Sinn und Gegenstand gibt, denn, hatte er als Begründung hinzugefügt, sieht nicht das Auge einen nahen Zweig und einen unendlich fernen Mond dahinter mit allem Dazwischeliegenden in ein und demselben Augenblick?<sup>18</sup> Wäre das möglich, wenn, wie der Nyāya naiv-materialistisch behauptete, ein feiner, unsichtbarer Feuerstrahl vom Auge zum Gegenstand hingeilt, um ihn zu erfassen?

Gegen diese falsche, dem Idealismus des Dinnāga dienende und aus dem Fehlen einer Optik als Wissenschaft herzuleitende Kritik am Nyāya wandte sich Uddyotakara nicht sachlich, sondern mit breiter Spitzfindigkeit<sup>19</sup>: Was ist das „alles dazwischen“? Ist es der Raum-Äther oder sind es andere Dinge? Oder ist es ein Nichts? Der Raum-Äther kann sowieso nie Gegenstand des Gesichts werden, kann also kaum gemeint sein. Ebenso wenig wäre ein Nichts sichtbar. Andere Dinge aber würden den Mond dem Gesicht verbergen. Also ist Dinnāgas Behauptung unsinnig. Mit solcher Sophistik meinte Uddyotakara Dinnāga (samt seinem Idealismus) abtun zu können! Er behauptete weiter irrtümlich, es gäbe einen winzigen zeitlichen Abstand beim Wahrnehmen des Astes und des Mondes, ohne ihn natürlich beobachtet oder gar gemessen zu haben, und berief sich für den Seh-Kontakt auf das Analogon des Geruchsinnes, der nur bei Kontakt arbeitet.

Kein Hinduphilosoph ist damals oder später bei diesem Problem auf den Gedanken gekommen, statt vom Gesichts-Feuerstrahl von den vom Gegenstand ausgehenden Lichtstrahlen und ihrer für den Hindu nicht meßbaren, ungeheuren Lichtgeschwindigkeit oder von Sternen, die viele Lichtjahre von uns entfernt sind, zu reden, womit dieser Einwand des Dinnāga richtig beantwortet worden wäre. Die Hindu-Philosophen kamen von der uralten Tradition der Mikro-Makrokosmos-Analogie von Sonne und Auge nicht los, die letztlich der Nyāyalehre vom Lichtstrahl des Auges zugrunde liegt. Hier spielt sich also vor unseren Augen eine geistvergeudende Klopffechtere ab zwischen einem buddhistischen Mystiker, der das

<sup>17</sup> NV ed. Vindhyeśvarīprasāda Dvivedi, Benares 1951, 31 zu NS I, 1, 4.

<sup>18</sup> NS Ann. 194; Pramānasamuccaya 20

<sup>19</sup> NV 33f. zu NS I, 1, 4.

Kriterium des Handelns in seinen Illusionismus einbauen möchte, und einem brahmanischen Nyāyasholastiker, der sich als frommer Sivait (s. gleich!) nicht zu materialistischer Erkenntniskritik zu bekennen wagte.

Uddyotakara zerpflückte dann im selben Geiste die Definition der Wahrnehmung durch Dinnāga, der gesagt hatte: „Wahrnehmung ist das, was frei von begrifflichen Annahmen ist, was also nicht mit Worten verbunden ist.“<sup>20</sup> Uddyotakara fragte wieder sophistisch: Was bedeutet Wahrnehmung? Bedeutet es tatsächlich Wahrnehmung, dann ist also die Wahrnehmung doch mit einem Wort, nämlich dem Wort „Wahrnehmung“, zu verbinden. Wenn nicht, ist das Wort Wahrnehmung hier bedeutungslos. Wahrnehmung bedeutet als Wort ein Genus? Gut, ist dieses Genus etwas über die Wahrnehmung Hinausliegendes oder nicht? Wenn ja (und das hatte Dinnāga gelehrt!), dann ist in dieser angeblichen Definition nichts über die sinnliche Wahrnehmung ausgesagt. Wenn nein, warum ist dann nicht eingestanden, daß Wahrnehmung das Genus wahrnimmt? (Wie ja Uddyotakara behauptete, s. o.). Wie konnte Dinnāga überhaupt etwas mit Worten aussagen wollen, wo er doch leugnet, daß die Worte mit den wahren Erkenntnissen irgendwie zusammengehören. Aber hat nicht auch Buddha selber geredet, d. h. Worte gebraucht und mit Worten seine „Wahrheiten“ ausgesprochen? usw. usw.

Richtig trafen diese letzten Sätze eine Schwierigkeit in der Lehre jedes Mystikers, die wohl keiner so scharf ausgesprochen hatte wie Nāgārjuna. Hinter Uddyotakaras Spitzfindigkeiten spürt man hier ein wenig die Weltnähe eines naiven Materialismus. Uddyotakara hatte weiter ganz recht, wenn er gegen Dinnāga einwendete, daß er das Kind mit dem Bade ausschütte. Gewiß drücke kein Wort der Sprache einen Gegenstand in seiner einmaligen Individualität, sondern in einer gewissen Allgemeinheit aus. Aber damit sei nicht alle Sprache und alles begriffliche Denken an sich als falsch erwiesen, allenfalls als ungenau. Leider war Uddyotakara nicht immer so sachlich!

Aber er war nun einmal einer der Hauptrepräsentanten der Scholastikerrichtung, die sich u. a. dadurch auszeichnete, daß die Logik und das Philosophieren überhaupt von da an immer mehr zu einer Geheimwissenschaft eines kleinen Kreises von Gelehrten wurde und den Zusammenhang mit der Öffentlichkeit und damit ihre Kritik verlor. Er hat das bei der Besprechung des Analogons als wesentlichen Gliedes der Folgerung deutlich gemacht und gesagt<sup>21</sup>, daß das Volk doch von so subtilen Dingen wie dem Raumäthier nichts verstehe; es käme also nur darauf an, daß die Debatierenden sich über ein Beispiel einig wären, man könne nicht erwarten, daß auch die Zuhörerschaft darüber urteile.

Schlussatz

Uddyotakaras Kritik an der Schlußlehre des Dinnāga ging zunächst dahin<sup>22</sup>, daß er dessen berühmte „drei Bedingungen des Grundes“ nicht anerkennen wollte, weil Dinnāgas Definition, die er zitiert, ungenau sei. Nach seiner Definition könne man z. B. den Fehlschluß aufstellen: Atome sind vergänglich, weil sie Geruch haben, wie ein Topf Geruch hat und vergänglich ist. Nun haben aber nicht alle Atome Geruch, nur die Erdatome, also ist dieser Schluß und die Definition falsch. Dinnāga hätte klarstellen müssen, daß Geruch-Haben nicht nur tatsächlich (in Erdatomen), sondern restlos im ganzen Subjekt (allen Atomen) mit Sicherheit vorkommen muß, wenn er so allgemein schließen will (was Dinnāga übrigens nicht tat!). Daran schloß Uddyo-

<sup>20</sup> Ebd. 41f.; *Pramāṇasamuccaya* 3; NS Anm. 9.

<sup>21</sup> NV I, 1, 25.

<sup>22</sup> Ebd. 55; vgl. Randle a. a. O. 250ff.



takara eine Reihe von Spitzfindigkeiten. Aber der wahre Grund, warum Uddyotakara die drei Bedingungen Dinnāgas nicht anerkannte, war ein ganz anderer!

Er lehrte<sup>22</sup>: Es gibt drei Arten von Schlüssen: Positive, negative und positiv-negative. Unter letzteren verstand er die, die Dinnāga als einzige anerkannt hatte, solche, die jenen drei Bedingungen entsprechen, daß Grund und Folge 1. im Subjekt, 2. in allen oder einigen positiven Beispielen und 3. in gar keinen Gegenbeispielen vorkommen müssen oder dürfen. Uddyotakara aber behauptete: Es gibt gültige Schlüsse, in denen man entweder nur positive oder nur negative Beispiele anführen kann. Z. B. kann ein Buddhist, der an keinerlei ewiges Sein, nur an Werden momentaner Phänomene glaubt, für den Schluß: „Der Schall ist vergänglich, weil er erzeugt ist“, kein negatives Beispiel anführen, denn er erkennt ja nur Vergängliches, nichts Unvergängliches an. — Das ist aber nach unserer Kenntnis des Buddhismus nicht richtig, denn vom Raum behaupteten auch die Buddhisten die Unvergänglichkeit, und ihn hatte Dinnāga gerade in dieser Art Schluß als Gegenbeispiel angeführt.

Mit dieser Unterstellung meinte Uddyotakara wohl den Leser (er konnte nicht hoffen: seine buddhistischen Gegner) auch von folgendem Fall, der ihn selber viel mehr interessierte, überzeugen zu können, daß es nämlich für manche Dinge keine positiven Beispiele gibt, wie z. B. für die Seele. Man kann, sagte er, bündig schließen: „Nicht ist der lebende Leib ohne Seele, weil er sonst ohne Atem usw. sein müßte.“ Was beide Parteien, Buddhisten und Brahmanen, gleichermaßen als unbelebt anerkennen (wie z. B. einen Topf), das hat sicher keine Seele. Der Leib ist anders (als der seelenlose Topf), also ist er nicht ohne Seele<sup>23</sup>. Für den besetzten Leib gibt es aber keine positiven Beispiele, über die sich beide Parteien einig wären, denn die Buddhisten leugneten ja die Existenz der Seele. Es gibt daher dafür nur negative Beispiele wie den unbelebten Topf. Also, schloß Uddyotakara, gibt es zwei Arten Schlüsse, für die sich entweder keine negativen oder keine positiven Beispiele anführen lassen. Er ging aber nicht darauf ein, daß ein Buddhist, geschweige ein Materialist diesen Schluß auf die Seele zweifellos nicht als gültig anerkannte, erwies er doch nur Leben, keine Seele oder gar eine ewige Seele, im Leib.

Es ist also selbstverständlich, daß sich ein buddhistischer Logiker durch das verfehlte Beispiel Uddyotakaras nicht überzeugen ließ, daß derartige Schlüsse als zwingend anzuerkennen sind. Das zeigt z. B. Dharmakīrti, der später Dinnāga gegen Uddyotakara verteidigte<sup>24</sup>: Der Buddhist konnte nur schließen: Was ohne Atem ist, ist ohne Seele; was dagegen Atem hat, hat Leben (aber deshalb noch keine Seele). Leben zeigt sich in einer Reihe von Phänomenen, die die Buddhisten ebenso wenig leugneten wie die Materialisten. Aber die Seele war umstritten und konnte durch diesen Schluß des Uddyotakara nicht erwiesen werden.

Was hat er also getan? Er hat, nur um gegen die Buddhisten und Materialisten als frommer Śivait die Existenz der Seele für das Dogma der Seelenwanderung zu „beweisen“, dogmatisch eine neue, unzulängliche Schlußform als gültig hingestellt; für andere Themen als das religiöse hat er die nur positiven oder nur negativen Schlüsse selber nicht verwendet. Es war also ganz eindeutig eine Fälschung der Logik im Interesse der religiös-idealistischen Seelenlehre. Damit aber ist Uddyotakara als Logiker, Philosoph und Wahrheitssucher gerichtet<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> NV 46; Randle z. a. O. 233 ff.

<sup>23</sup> Dieses Beispiel ist im NV 123 in dieser Weise ausführlich behandelt.

<sup>24</sup> Ny. Hindu III, 99 ff.

<sup>25</sup> Vgl. Mittelalter 35 ff.

Gottesbeweise)

Aber er ging noch weiter und wagte sich an einen Gottesbeweis, der sich wiederum auf eben diesen anfechtbaren Seelenbeweis stützen mußte, denn was ist Gott anderes als eine Seele besonderer Art?<sup>27</sup>

Der Schöpfergott war unsprünglich ein Gegenstand der Theologen, nicht der Philosophen gewesen, im Gegenteil, Philosophie begann bei Uddālaka mit Hylozoismus, d. h. mit Streichung des Gottes aus der Kosmogonie. Nur der Yoga, der ja seinem Wesen nach theistisch und wenig philosophisch war, hatte ihn vor kurzem im Yogasūtra als allwissenden Lehrer der Menschheit im Gegensatz zu den orthodoxen Ritualisten der Mīmāṃsā erwähnt, die den Gott als Verkünder der rituellen Gebote leugneten und nur den ewigen „Veda“ als die einzige Quelle wahren „Wissens“ anerkannten. Auch das śivaitische Vaiśeṣika hatte auf den Gott als Lehrer und Verkünder des „Veda“ im Gegensatz zur Mīmāṃsā kurz angespielt.

Im śivaitischen „Nyāyasūtra“ aber war der Gott dann als Schöpfer der Welt und Leiter des Schicksals an hervorragende Stelle gerückt worden<sup>28</sup>, und zwar in polemischer Absicht gegen die kerzerischen Gottesleugner, Materialisten und Buddhisten, Mīmāṃsā und Sāṃkhya. In einigen jüngeren „Upanishaden“, in der „Bhagavadgītā“, in den Epen und Purāṇen war viel von dem Schöpfergott die Rede gewesen. Es war also ein Zurückgreifen der Nyāyaphilosophie auf die Religion. Im „Nyāyabhāṣya“ war der Gott dann bei der Erläuterung jener Stelle des „Nyāyasūtra“ als eine besondere Seele mit Allwissenheit, Rechlichkeit und ewiger Kontemplation, also als idealer Yogi beschrieben worden; und es war schon so etwas wie ein Gottesbeweis, wenn dort von seiner Allwissenheit auf seine Existenz geschlossen und dieser Schluß durch das Zeugnis der heiligen Schriften „bekräftigt“ wurde. Dieser Schluß ging vom Attribut auf sein Substrat, ähnelte also dem des Vaiśeṣika auf die Existenz der übersinnlichen Seele aus der beobachtbaren Tatsache der Intelligenz.

Erst Uddyotakara aber hat aus dem Gottesbeweis ein Hauptthema der indischen Theologie im Rahmen der Philosophie gemacht, das die nächsten Jahrhunderte des brahmanischen, und zwar meist śivaitischen Nyāya stark beschäftigte. Den Gottesbeweis des Uddyotakara führte Vācaspatimiśra um 900 u. Z. in seinem Subsubkommentar zu den „Nyāyasūtras“ in vielen Einzelheiten weiter. Dessen berühmter Nachfolger im Nyāya, Udayana, schrieb im 10. Jahrhundert außer seinem Kommentar zu Vācaspatimiśra noch ein ganzes Buch als Gottesbeweis. Mit ihm endete der alte Nyāya. Gaṅgeśa, der Begründer des „Neuen Nyāya“, aber krönte im 12. Jahrhundert seine Abhandlung über den Schluß wiederum mit einem Nachweis Gottes, und ihm folgten wiederum alle Kommentatoren seiner Schule bis heute.

Der Gottesbeweis war seit Uddyotakara der Zweck, die wesentliche Aufgabe des Nyāya geworden. Damit war der brahmanische Nyāya ganz offen und endgültig zur ancilla theologiae geworden, ähnlich wie die aristotelische Logik in unseren Feudalismus. Der Nyāya stand jetzt gleichwertig neben der Theologie des Vedānta, der Gottesmystik. Das langsame, schrittweise verfolgbare Auftauchen des Motivs des Gottesbeweises wird eines Tages aus dem immer schärfer werdenden Kampf gegen die materialistischen Atheisten (und die Schein-Atheisten des Buddhismus, des Sāṃkhya und der Mīmāṃsā) hergeleitet werden, dessen gesellschaftliche Grundlage wir noch nicht kennen. Auch in Indien ist eben, dafür spricht vieles, in diesen

<sup>27</sup> Ebd. 38 ff. nach Jacobī, Gottesidee.

<sup>28</sup> NS IV, 1, 19 ff.



Jahrhunderten eine Durchsetzung der primitiven Sklavenhaltergesellschaft mit Elementen des Feudalismus erfolgt.

Uddyotakaras Gottesbeweis lautet (wiederum in seinem Kommentar zu dieser Stelle des Nyāyasūtra und -bhāṣya) in seiner Hauptlinie: Die Atome und die Tatvergeltung treten in Bewegung und Tätigkeit, weil sie von einem intelligenten Täter in Tätigkeit gesetzt werden, so wie die Axi vom Menschen<sup>20</sup>.

Schon das Vaiśeṣika hatte ja beschrieben, wie der Wille der Seele die Hand und mit ihr den Stößel in Bewegung setzt. Die Atome sind materiell und unintelligent, sie können nicht von sich aus zweckvoll handeln (ja sich nicht einmal bewegen, es sei denn, daß Erde und Wasser fallen; hier spricht der Idealist und Śivait).

Nun lehrte das Sāṃkhya, daß die Urmaterie sich zwar nicht von einem Gott gelenkt, aber doch zum Wohle des Menschen, d. h. seiner Seele, ständig ihrer Natur nach bewegt. Die Schwierigkeit dieses Dualismus war indessen gerade an den Spekulationen der Sāṃkhyakārikā deutlich geworden (s. o.). Das Vaiśeṣika lehrte andererseits, daß die Seelen sich durch die Tatvergeltung ihre Leiber, ja ihre Umwelt schaffen; aber sie treiben die Atome nicht mit bewußtem Willen an, sondern das Gesetz der Tatvergeltung wirkt magisch auf sie ein. Dies war eine idealistische Vorstellung, die aus der mythologischen altarischen Vorstellung vom Schicksalsstrom herzuleiten ist. Beide fragten hierbei nicht nach einem Gott. Auch Yājñavalkya, der die Seelenwanderung mit der Morallehre der Tatvergeltung verband, hatte dabei nicht von einem Gott gesprochen.

Aber König Pratardana hatte zur Rechtfertigung seiner Amoral schon in der alten „Upaniṣad“ den fatalistischen Gedanken der Prädestination und Gnadenwahl in seine theistische Mystik eingeführt. Der Vedānta kannte dieses Dogma, und dies war auch noch der knechtselige, menschenunwürdige śivaitische Glaube des Uddyotakara in der Form: Gott ist es, der den Menschen (d. h. die Seele) gut oder böse handeln läßt, der damit sein Schicksal bestimmt, seine Welt aufbaut und die Atome sich dementsprechend bewegen läßt, wobei freilich das Tatvergeltungsgesetz, vom Gott gelenkt, mitwirkt. Uddyotakara stand also im Strome der priesterlichen Tradition des Hinduismus; entscheidend für seine Spekulation war sein Sektenstandpunkt (er gehörte der śivaitischen Sekte der Pāśupata an), und sein Glaube war grundlegend auch für den Aufbau seiner Logik mit dem sachlich und logisch falschen Seelenbeweis. In Europa erschloß Augustin kurz vor Uddyotakara die Existenz Gottes aus seiner Forderung der Anerkennung einer höchsten Weisheit, die die Quelle alles Wissens sein soll. Aber die christlichen Scholastiker verteidigten im allgemeinen (im Gegensatz zu Uddyotakara) die Willensfreiheit gegen stoischen Fatalismus.

Im Brudersystem des Nyāya, im Vaiśeṣika, wirkte damals Praśastapāda<sup>21</sup>. Er ist kein so schlimmer Sophist wie Uddyotakara gewesen, aber seine Lehren zeigen im allgemeinen dieselbe Stufe der historischen Entwicklung. Er fügte die formale Logik in das Gerüst der Kategorien des Vaiśeṣika an der Stelle ein, wo er von der „Erkenntnis“ als einer der „Eigenschaften“ der „Seele“ handelt. Er begann dieses gnosologische Kapitel mit dem Zweifel<sup>22</sup> wie das II. Buch des „Nyāyasūtra“; er lehrte wie Uddyotakara einen extremen Begriffsrealismus in bezug auf die Wahrnehmung,

Praśastapāda  
Logik

<sup>20</sup> Übersetzung bei Jacobi 71 ff., bes. 78.

<sup>21</sup> Übersetzung von Faddegon (s. o. VS, Kap. 19).

<sup>22</sup> Vaiśeṣikadāśane... Praśastapādabhāṣyam, ed. Dandirāja Śastry, Benares (Kāśi Sa. Ser. 3) 1923, 83; 85.

nahm die drei Bedingungen des Grundes in sachlicher Übereinstimmung mit Dinnāga an<sup>22</sup> und stellte wie er den Analogiebeweis als „Schluß für einen anderen“ neben die Folgerung<sup>23</sup>.

Auch er erschloß als frommer Idealist die Existenz einer Seele daraus, daß der Leib und seine Organe von einem intelligenten Antreiber in Tätigkeit gesetzt werden, da sie selber nicht intelligent sind; er vermied es aber dabei, in der scheinlogischen Weise des Uddyotakara zu argumentieren. Er formulierte dafür gar keinen Schluß<sup>24</sup>, sondern blieb bei der alten Methode, die im Vaiśeṣika und im Sāṃkhya seit Jahrhunderten üblich gewesen war, von der Wirkung auf eine Ursache, d. h. in diesem Falle von der Intelligenz als Attribut auf ein übersinnliches Substrat als Träger der Intelligenz, zu schließen, und dieser Träger kann, sagte er, nur die Seele sein, denn (so stand es schon im „Nyāyasūtra“) der tote, seelenlose Leib denkt und fühlt nicht mehr, also ist Intelligenz kein Attribut des Leibes (wie es die Materialisten behaupteten); wohl hat aber ein Erblindeter noch Seherinnerungen, also ist nicht das Sinnesorgan Träger der Intelligenz. Also bleibt nach Ausschluß der anderen Möglichkeiten nur die Seele als Substrat des Denkens und Fühlens übrig. Praśastapāda und die Hinduärzte wußten nichts vom Gehirn und davon, daß bei Verletzungen des Gehirns bestimmte psychische Funktionen ausfallen!

Uddyotakara hatte in seinem formallogischen Bemühen keine positiven Beispiele für den belebten und also „beseelten“ Leib gefunden. Nun, primitive und in Wirklichkeit nichts besagende „Analogien“ für das Verhältnis von Leib und Seele waren bei den Idealisten schon lange üblich gewesen; z. B. ist in einer der jüngeren „Upanishaden“ das Bild von der Seele, die den Leib wie ein Wagenlenker den Wagen führt<sup>25</sup>, mit Einzelheiten (die Sinne sind die Rosse usw.) ausgemalt. Auf dieses Bild, das nach Hegel in die Mythologie und Religion, nicht in die Philosophie gehört, kam Praśastapāda zurück und stellte ihm eine Reihe anderer an die Seite<sup>26</sup>. Die Seele läßt die Winde sich im Leibe tummeln, wie wenn einer einen Schlauch aufbläst (Wer? Wozu? Als Floß?). Der Wind bewegt sich also nicht hylozoistisch von selber; das ging gegen die Materialisten und Mediziner, die seit langem den Wind als Bewegter des Leibes hinstellten. Die Seele läßt regelmäßig die Augen auf- und zuklappen (das hatte schon das „Vaiśeṣika-Sūtra“ gelehrt), wie wenn einer mit einer hölzernen Puppe<sup>27</sup> spielt. Die Seele läßt den Leib altern, zerbrechen, vernarben usw., wie ein Hausherr sein Haus; sie läßt das Denkorgan im Leibe von einem Sinnesorgan zum anderen laufen, wie ein Kind in den Ecken des Zimmers einen Lackball umherlaufen läßt; und sie schaut durch die Sinne auf die Außenwelt wie ein Beschauer aus den Fenstern seines Hauses. So ähnlich wie dieser Idealist hatten schon Upanishad-Mystiker von dem „inneren Lenker“ gesprochen, und in dieser Art hatte das Sāṃkhya die Seele als den innerlich unbeteiligten „Zuschauer“ alles irdisch-leiblichen Geschehens charakterisiert. Und außerdem, fügte Praśastapāda hinzu, gibt es das Bewußtsein des Ich. Er bewegte sich also auf alten Bahnen, ohne sich klar zu sein, daß seine naiven Analogien Materialisten, oder auch nur Buddhisten, un-

<sup>22</sup> Ebd. 100.

<sup>23</sup> Ebd. 113; der Satz steht wörtlich bei Māhara zu SK 5 (ed. Chowkh. Sa. Ser. 296, Benares 1922).

<sup>24</sup> Praśastapāda a. a. O. 30 ff.

<sup>25</sup> Kāth. Up. III, 3 ff.

<sup>26</sup> Praśastapāda 32 f.; Āmraprakaraṇam.

<sup>27</sup> S. u. Caraka. Dāruyaṅtra: P W; Mbh. V, 5405.



möglich überzeugen konnten. Diesbezügliche Argumente der Materialisten aus dieser Zeit kennen wir leider noch nicht:

In bezug auf das physikalische Motiv der Schwere lehrte Praśastapāda einiges Physik  
Neue, aber ohne neue Beobachtungen, daß nämlich diese Eigenschaft den beiden Elementen Erde und Wasser gehört<sup>38</sup>, d. h. den beiden kompakten Elementen (das hatte schon das „Nyāyabāṣhya“ II, 2, 65 gelehrt), und zwar ist es eine übersinnliche, nur durch das Fallen zu erschließende Eigenschaft<sup>39</sup> (es gab aber doch Kaufleute usw. mit Waagen!), die in den Atomen dieser beiden Elemente ewig ist und in ihren Produkten nichtewig, d. h., sie befindet sich in den Produkten deswegen, weil sie auch in den Atomen ist, und sie ist im Produkt nur solange, bis es sich in die Atome auflöst<sup>40</sup>. Sie ist die Ursache gewisser Fallbewegungen, und zwar die „veranlassende“ Ursache; sie ist die „nichtinhärierende“ Ursache für die Schwere des Produkts<sup>41</sup>. Man sieht, wie hier scholastische Wortklauberei das wissenschaftliche Beobachten ersetzt. Aber es war gut, wenn Praśastapāda auch die Schwere der Flüssigkeiten behandelte, und zwar als Ursache des Fließens<sup>42</sup>; darin liegt eine Ahnung, daß Fließen und Fallen auf demselben Gesetz der Natur beruhen.

Praśastapāda gab Uddyotakara an Frömmigkeit nichts nach und behandelte ebenfalls Gott, aber in anderer Weise als jener, nämlich nicht logisch-beweisend, sondern indem er unphilosophisch und mythengläubig seine Schöpfermacht schilderte<sup>43</sup>: Wenn Gott Brahmā 100 Brahmā-Jahre gelebt hat, geht er in die Erlösung ein (ein Menschenjahr ist ja ein Göttertage. 12 000 Göttertage sind ein Zyklus von vier Weltaltern. 1000 solcher Zyklen sind ein Tag Brahmās, ebensolang ist danach seine Nacht. Demnach kann man sich die Länge von 100 Jahren des Brahmā als 864 000 000 000 Menschenjahre errechnen). Um dann die vom Leid der Seelenwanderung ermüdeten Menschen nützlich ausruhen zu lassen (also voll Mitleid), läßt der höchste Weltengott (vermutlich Śiva)<sup>44</sup>, das in allen Seelen befindliche Recht und Unrecht der Tatvergeltung zur Ruhe kommen, läßt die Atome, die die Leiber und Sinne bilden, sich voneinander trennen und alle Gebilde sich in Atome auflösen, so daß Atome und Seelen für sich in Ruhe verharren. (Aber auch der Gott, diese besondere Seele, besteht dann in ihrer Abgesondertheit weiter und geht nicht etwa, wie die Upanishaden lehrten, in ein eigenschaftsloses brahman ein.) Damit aber die Wesen Lohn und Strafe für ihre Taten erleben, beschließt der Gott dann die Neuschöpfung der Welt und läßt zunächst in den Windatomen gemäß dem Verdienst aller Wesen (also im Gegensatz zu Uddyotakaras Gnadenwahl!) Bewegung entstehen, so daß sie sich zum Element Wind zusammenballen. Er läßt dann im Wind die Wasseratome sich zum Wasserelement, im Wasser die Erdatome sich zum Erdelement, die Feueratome sich zum Feuerelement zusammenfinden. Dann schafft er durch bloßes Denken aus Feuer- und Erdatomen das Welteik, in dem er jetzt erst den Gott Brahmā mit allen Welten entstehen läßt. Brahmā aber zeugt dann auf des Gottes Befehl kraft seines außergewöhnlichen Wissens, Gleichmuts und Könnens<sup>45</sup> in Kenntnis der Tatvergel-

Gotteskapitel

<sup>38</sup> Praśastapāda 3, 8, 11, 14.

<sup>39</sup> Ebd. 38 f.; 133.

<sup>40</sup> Ebd. 40, 43, 133.

<sup>41</sup> Ebd. 42, 160, 43.

<sup>42</sup> Ebd. 134.

<sup>43</sup> Ebd. 19 ff.

<sup>44</sup> Ebd. 139.

<sup>45</sup> Diese Attribute hatte schon das Nbh dem Gotte beigelegt.

tung aller Wesen die Götter, Weisen, Ahnen und Menschen in ihren vier Kasten und teilt ihnen ihrer Hoffnung(?) gemäß Rechtlidikeit, Wissen, Gleichmut und Kraft zu.

Dieses Gotteskapitel liest sich fast wie ein Stück aus einem śivaitischen „Purāṇa“ (nur ist es Prosa), aber es hat mit Philosophie gar nichts zu tun. Auch die Viṣṇuiten glaubten an solche periodischen Weltuntergänge und Schöpfungen<sup>44</sup>, und in ihrer Mythologie wird erzählt, wie einst während einer solchen Weltennacht der Weise Mārkaṇḍeya aus dem Munde des schlafenden Viṣṇu herausschlüpfte und nur finstere Nacht sah, wieder hineingeschlüpft aber im Leibe Viṣṇus durch alle Welten wanderte; alle Welten hatte der Gott in sich hineingenommen, um sie bei der Schöpfung wieder aus sich heraus zu entlassen.

Man sieht also deutlich, wie es sich in den beiden Brudersystemen des Nyāya und Vaiśeṣika damals um dieselben Probleme einer konservativen Logik und einer Verkuppelung von Religion und Naturphilosophie handelte. Und wenn uns aus den Schulen dieser Zeit nur diese beiden Bücher erhalten sind, so können wir annehmen, daß sie unter den vielen Texten der damaligen Zeit erhalten wurden, weil sie im Sinne ihrer Systeme „besser“ als andere waren, d. h. den Bedürfnissen der Ausbeutenden entsprachen und in den Folgezeiten Kommentatoren anreizten.

#### 24c. Der Vrttikāra der Mīmāṃsā (um 550 u. Z.)

In ungefähr diese Periode gehört auch der anonyme „Kommentator“ (Vrttikāra) der Mīmāṃsā<sup>45</sup>, der (wir wissen noch nicht, wodurch veranlaßt) als erster Mīmāṃsaka und noch recht notdürftig, kurz und unklar aus der orthodoxen Apologetik und Ritualistik der „Mīmāṃsā-Sūtras“ ein eklektisches Philosophiegebäude machte, das die Hauptthemen der damaligen Philosophie in seiner Weise behandelte.

Logik Das „Mīmāṃsā-Sūtra“ hatte am Anfang erklärt, daß die heiligen Schriften des „Veda“ die einzig richtige Erkenntnisquelle seien, weil sie die Riten lehren, was die anderen Erkenntnismittel wie die Wahrnehmung usw. nicht leisten können. Also, ließ der „Kommentator“<sup>46</sup> einen Logiker des „Nyāya-Vaiśeṣika“ (ohne ihn freilich zu nennen) sagen, sind die Erkenntnismittel zunächst zu untersuchen, d. h. hat die Philosophie mit Logik zu beginnen. Erkenntnismittel können ja irreführen, also falsch sein, und nur das Kriterium des Handelns gilt, daß nämlich die zweckerfüllende Handlung die Gültigkeit des angewandten Erkenntnismittels beweist. Aber der „Kommentator“ wies danach diese Art Materialismus von vornherein ab und betonte seinen altererbten, aller Logik feindlichen, dogmatischen Priesterstandpunkt: Jede Erkenntnis ist als solche richtig; jede Wahrnehmung ist richtig, wenn sie nur das richtige Objekt vor sich hat. Freilich können Sinnesorgane verletzt sein, aber sind sie intakt, dann ist die Wahrnehmung unfehlbar und braucht keine Untersuchung, keinen Nachweis ihrer Gültigkeit.

<sup>44</sup> Vgl. H. Meinhard, Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Puranen, Berlin 1928, 39.

<sup>45</sup> Glasenapp 1949, 143 übergeht ihn; ebenso Radhakrishnan II, 376. Struss 171 erwähnt ihn nach Jacobi IAOŚ 31, 15 f., hat ihn aber in SBAW 1932, 469 ff. übersetzt und ausführlich behandelt. Vielleicht war sein Name Upavarsha (Winternitz III, 425 nach Keith). Engl. Übersetzung: G. Jha, Indian Thought II, 1911.

<sup>46</sup> Zu MS I, 1, 5 = Bd. I, 6 (ed. Benares 1910).



Nun sind da freilich, fuhr er fort, die Nihilisten (wie Nāgārjuna), die behaupten, daß das Erkennen ebenso gegenstandslos wie das Träumen sein soll, weil es angeblich keine Außenwelt als Gegenstand der Sinne gibt. Aber ist sich nicht jeder Mensch sowohl des Truges des Traumes als auch der Wirklichkeit des Wachens bewußt? Kennt man nicht den Unterschied zwischen der Trägheit des Denkorgans in Traum und Schlaf und dem Erkennen nach dem Erwachen? So fragte dieser Ritualist, der eben das Kriterium der Handlung borniert abgelehnt hatte, mit naiver, wenn auch berechtigter Empörung, als wenn diese allein den Illusionismus erschüttern könnten!

Und gegen Dinnāga wendete dieser „Kommentator“ ebenso naiv-berechtigt und empört ein: Man kann keinen Unterschied der Form zwischen dem vermeintlichen Gegenstand und der Erkenntnis wahrnehmen? (Blau soll sowohl der Gegenstand wie die Wahrnehmung sein, und deshalb soll es nur ein Blau, ein noch nicht in Subjekt und Objekt geschiedenes Urreales geben, eine vorübergehende Welle des Stromes des Schatzhausbewußtseins?). Das ist doch völlig ungereimt. (In der Tat besteht ja eine Ähnlichkeit<sup>49</sup> zwischen der Empfindung und dem Gegenstand, den sie widerspiegelt, wenn auch keine Identität!) Wer hat denn eine Form? Doch nur der Gegenstand in der Außenwelt und nicht die Wahrnehmung! Unser Denken hat doch keine Form! Denken richtet sich doch auf Gegenstände, nicht auf Denken, und jede Wahrnehmung als Denkkakt vergeht im Moment und kann gar keinen anderen momentanen, eben vergangenen Denkkakt als Gegenstand haben, sondern nur dauernde Gegenstände. Denken, und zwar eines ohne Form, erschließen wir (der „Kommentator“ übersieht hier, daß das Selbstbewußtsein das Denken zum Gegenstand hat!); aber Dinge, und zwar mit ihrer Form und ihrer Umgebung, nehmen wir sinnlich wahr. — So ereiferte sich der naive Ritualist in sachlich richtiger Absicht, wenn auch mangelhaft im Durchdenken der Probleme. Man merkt förmlich, daß in seiner Schule philosophieren bisher nicht üblich war. Er trat wie ein Wildling in die Versammlung der hochgelehrten, scholastischen Debattanten seines Jahrhunderts.

Er legte weiter fest, daß seine Schule an Wahrnehmung, Folgerung und Vergleich (wie Nyāya und Vaiśeṣika), aber auch an „Selbstverständlichkeit“ (z. B.: X lebt, ist aber nicht zu Hause, also ist er auswärts) und Nichtsein (ähnlich und doch anders als Nyāya-Vaiśeṣika einer-, Dinnāga andererseits) als besondere Erkenntnis-mittel glaubt; die letzteren beiden waren für die Interpretation mancher Stellen der alten ritualistischen Bücher üblich.

Er ließ dann einen materialistischen Gegner, den „Veda“, das Haupterkennnis-mittel der Ritualisten, angreifen: Der „Veda“ lügt, denn er verspricht als Lohn für gewisse Riten Kühe oder gar Aufstieg in den Himmel, und doch hat noch nie jemand solchen Erfolg der Riten gesehen<sup>50</sup>. Es handelt sich eben, entgegnete unser Ritualist jetzt fromm und „gelehrt“, um das Problem, daß manche Frucht erst sehr viel später als eine Handlung auftritt, ein Problem, das schon das „Nyāya-Sūtra“ ausführlich und fromm gegen Nāgārjunas Skepsis erörtert hatte<sup>51</sup>. Man soll eben opfern und an den Erfolg im Jenseits glauben.

Damit war aber der Ritualist bei seinem Hauptthema angelangt<sup>52</sup>, dem „Veda“, daß er nämlich ewig und keines Menschen Werk ist, er sowenig wie der Zusammenhang von Wort und Ding. Freilich schneidet man sich nicht, wenn man das Wort Messer in

Veda

<sup>49</sup> Chaschatischich 29.

<sup>50</sup> S. 8.

<sup>51</sup> NS IV, I, 44, c. 9.

<sup>52</sup> 9 f.

den Mund nimmt (so ähnlich hatte schon das „Nyāya-Sūtra“ argumentiert!)<sup>23</sup>, es handelt sich ja um einen anderen Art Zusammenhang, nämlich um das Verstehen, und das ist schwer zu erklären. Man hört der Reihe nach die sämtlichen Laute eines Wortes, jeder Laut hinterläßt im Denken einen Eindruck, und beim Hören des letzten Lautes leuchtet der Sinn des ganzen Wortes in einem auf, meinte unser Ritualist. Das Wort bedeutet aber die „Form“ seines Gegenstandes; das Wort Kuh bedeutet die Form des Tieres, das Hörner, einen Schwanz usw. hat. Gewiß leugneten nihilistische und nominalistische Buddhisten, daß es so etwas wie die Form, d. h., daß es das Ganze gibt: So wenig es, ließ unser Kommentator sie sagen, außer den vielen Bäumen den Wald als Ganzes gibt, so wenig gibt es die Kuh als Ganzes, es gibt nur ihre einzelnen Phänomene (das war altbuddhistische „Weisheit“, kraß bei Nāgasena ausgedrückt!). Aber, beteuerte der naive Ritualist wieder mit Recht, es gibt doch die wahrnehmende Erkenntnis von Wald, Baum und Kuh! Trotz aller skeptischen Einwürfe blieb also der Orthodoxe bei der Wirklichkeit der Welt – aber zugleich auch bei seinem „Veda“ als der einzigen Quelle der Erkenntnis des für ihn als Ritualisten einzigen wirklich Wichtigen: der Tatvergeltung an der Seele für die Riten.

Seele

Aber gibt es denn eine Seele? Damit leitete der „Kommentator“ zu seinem dritten Thema über<sup>24</sup>: der Widerlegung der wirklichen materialistischen und der scheinbaren buddhistischen Seelenleugner. Es gibt, lehrte er, eine ewige Seele, die etwas anderes ist als der Leib und die Sinne, denn sie ist der Träger der Intelligenz. Sie ist etwas anderes als das Bewußtsein (das die Buddhisten als selbständiges Phänomen ohne Substrat, die Materialisten aber als Attribut des Leibes annahmen), denn das Bewußtsein besteht aus momentanen Akten, die ewige Seele aber erinnert sich heute dessen, was sie gestern erlebt hat, sie kombiniert verschiedene Erlebnisse, wie schon das „Nyāya-Sūtra“ ausführlich dargelegt hatte<sup>25</sup>.

Der orthodoxe Ritualist glaubte also an die ewige Identität eines den Leib überlebenden Ichs, und wenn auch alle Argumente des Nyāya die buddhistischen und materialistischen Gegner im Laufe der Jahrhunderte nicht überzeugt haben und unser „Kommentator“ sie also nutzlos wiederholte, so blieb ihm, dem orthodoxen Schriftgelehrten, als letzte Zuflucht die heilige Schrift<sup>26</sup>. Hat nicht, fragte er, ein Yājñavalkya von dem Subjekt gesagt, daß es, weil es Subjekt ist, kein Objekt sein kann? Wie kann also der Materialist verlangen, daß man das Subjekt als selbständiges Wesen neben dem Bewußtsein „zeigen“ soll? Es ist nach Yājñavalkya das Licht im Menschen, das ihm leuchtet, aber nur ihm! Und wenn ein Mystiker überhaupt etwas über das letzte Mysterium aussagen wollte, dann konnte er nur sagen „nicht, nicht!“, d. h. man kann gar nichts über die Seele aussagen (so wenig Nāgārjuna irgend etwas über das Leere aussagen konnte).

So endete der Ritualist auf der Flucht vor dem Materialismus in den alten Schriften der Mystik, er, der eben noch gegen die Illusionisten mit Recht die Wirklichkeit der Welt verteidigt hatte. Er unterschied sich aber auch mit seiner Orthodoxie (Wissen ist immer richtig) von der Logik des „Nyāya-Vaiśeṣika“. So wurden also eklektisch die Grundzüge der von da an bis heute nur wenig veränderten, recht ärmlichen „Philosophie“ der Mīmāṃsā niedergelegt, und zwar in manchem, in der Ablehnung

<sup>23</sup> NS II, 1, 51.<sup>24</sup> 14f.<sup>25</sup> NS III, 1, 1ff.<sup>26</sup> 16f.



der Materialisten und Buddhisten, einem Uddiyotakara und Praśastapāda ähnlich, nur spielte jetzt wie auch früher im Ritualismus der Brahmanen der Schöpfergott Siva oder Vishnu keine Rolle.

## 25. Mīmāṃsā (Kumārila), Buddhismus (Dharmakīrti), Vedānta (Bhartṛhari, Gaudapāda, Yogavāsishttha) und Poetik (Bhāmaha, Dandin) (um 700 u. Z.)

Ungefähr im selben Jahrzehnt des beginnenden 8. Jahrhunderts gelangten die aus Arabien nach Ost und West vorstoßenden Mohammedaner bis an die Westgrenze Indiens und an die Südgrenze Frankreichs; beide Bewegungen wurden zum Stillstand gebracht: im Westen durch die Germanen, die das römische Reich überrannt hatten, im Osten durch die Rājputen, die als neue, vermutlich ursprünglich weißhunnische Adelsschicht die Herrschaft in Nordindien übernommen hatten. Sie förderten aber nicht wie die vorherigen Eroberer Indiens den Buddhismus, sondern gingen mit Sprache und Kultur schnell und restlos im Hinduismus auf, so daß der Historiker keinen deutlichen Einschnitt in der Entwicklung Indiens bemerkt. Nur im Osten Indiens, in Bengalen, regierte damals eine buddhistische Dynastie, die der Pāla-Könige; dort (aber auch in Südindien) erlebte der Buddhismus seine letzte eigenartige indische Ausgestaltung als Tantrismus mit wüstem Zaubernwesen, und von da gingen buddhistische Missionare nach Tibet. Indien war in seiner üblichen Zersplitterung.

In diese Zeit fiel der Höhepunkt der Mīmāṃsā als Philosophie, die freilich nie popularisiert wurde und nie wissenschaftlich geworden ist. Vielleicht gehörte sie als Ideologie zu denjenigen Adelskreisen, die im Gegensatz zum Feudalismus an den noch geradezu vedischen Resten innerhalb der primitiven Sklavenhaltergesellschaft, in der damals feudalistische Elemente langsam ausgebildet wurden, festhalten wollten. Kumārila<sup>2</sup> war es, der, in manchen Einzelheiten gegen den Vorläufer in seiner Schule, Prabhākara<sup>3</sup>, polemisierend, die etwa zehn „philosophischen“ Seiten des Buches des anonymen „Kommentators“ zu 200 Seiten ausweitete: was bei jenem ein kleiner Exkurs innerhalb der ritualistischen Dogmatik gewesen war, wurde jetzt ein selbständiges Buch der Philosophie der Mīmāṃsā; Satz für Satz des „Kommentators“ wurde dabei von Kumārila ausführlich diskutiert. Eingehend wurde der Nihilismus und Illusionismus der Buddhisten abgelehnt, und aus dem Buch spricht bei aller Orthodoxie ebenso wie beim „Kommentator“ ein gut Teil gesunde Vernunft! So z. B. bei der Leugnung eines Welterschöpfers und Allgottes gegen Nyāya-Vaiśeṣika; das ist ein mit Ritualismus verträgliches Kapitel, hatten doch schon die alten Brahmanen in den „Brāhmaṇas“ manchmal Kosmogonien ohne einen Schöpfer erzählt und behauptet, sie könnten die Welt allein mit Riten lenken.

Kumārila

Kumārila scheute sich dabei, die Namen Sivas oder Vishnus in den Mund zu nehmen. Das hatten ja auch die Vedānta-, Yoga-, Nyāya- und Vaiśeṣika-Philosophen

Ursprung eines  
Schöpfergott

<sup>1</sup> 730 u. Z. bei Poitiers, 740 vom Gurjara von Avanti geschlagen; Waldschmidt 112f., Einführung.

<sup>2</sup> Ślokavārttika, übers. v. G. Jha in Bibliotheca Indica, Calcutta 1900ff.; Glasenapp 1949, 97, 113, 145, 460; A. B. Keith, Karma-Mīmāṃsā, London 1921.

<sup>3</sup> Vgl. G. Jha, The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā, Allahabad 1911.

nicht getan. Er zog vielmehr den Namen Prajāpati der „Brāhmaṇas“ vor, sprach also in der Sprache seines ritualistischen Systems, nicht in der der theistischen Systeme, die er bekämpfte. Eigene Ausdrücke dem Gegner in den Mund zu legen war damals allgemeiner Brauch der Philosophen.

Er fragte kritisch<sup>4</sup>: Welches soll denn die Lage des Alls und des Gottes vor der Schöpfung gewesen sein? Wer will darüber etwas wissen? Wer hat den Gott damals gesehen<sup>5</sup> und den späteren Menschen Nachricht über ihn hinterlassen? Warum aber begann der Gott zu schaffen? Aus Lust? Ja, hatte er denn etwa einen Leib, ohne den doch keine Seele Lust empfinden könnte? Wenn er aber einen Leib hatte, von wem war denn der geschaffen, ehe die Schöpfung begann? War er aus Erde, ehe die Elementes geschaffen worden waren? Womit aber schuf Gott? Brauchte er dazu etwa keine Geräte, während sie doch jeder braucht, der etwas machen will? Man sagt, die Spinne schafft ohne etwas anderes, nur aus sich ihren Faden<sup>6</sup>, aber ist der Faden nicht ein Produkt der Tierleiber, die die Spinne gefressen hat? Manche sagen, der Gott schuf die Welt aus Mitleid mit den Wesen. Aber die gab es doch gar nicht!

Und warum schuf der Gott dann eine Welt voller Leiden?<sup>7</sup> Wenn man sagt, die Welt wäre unmöglich ohne Leiden, so fragte Kumāṛila: Warum aber hat der allmächtige Gott es so schlecht eingerichtet? Wenn die Frommen dann einwenden, das Leid sei die Schuld der Menschen, nun, dann ist Gott eben nicht unabhängig, sondern mußte die Welt unter dem Zwang der menschlichen Taten so elend schaffen. Und zu welchem Zwecke schuf Gott? Man sagt: aus spielerischer Laune<sup>8</sup> (man denke an die Vision des Weltlaufs als launischen Tanz Śivas! Dieser Gott ist launisch wie einer der orientalischen Despoten!). Aber deswegen wird er sich doch nicht all den Mühen des Schaffens unterzogen haben; solche Schöpferlaune würde doch dem Charakter Gottes mit ewigem Gleichmut (Sättigung, Befriedigung) widersprechen! Und sie läßt sich nicht mit seinem Trieb, die Welt zu zerstören, vereinigen. Auch die Vorstellung von periodischen Schöpfungen und Zerstörungen<sup>9</sup> ist unsinnig und unverständlich. Wozu sollten sie dienen?

Ferner<sup>10</sup>: Handelt Gott mit Bewegungen wie ein irdischer Töpfer? Die Frommen reden immer nur von seinem Wunsch, zu schaffen; aber kann Gott allein damit die Atome schaffen und bewegen? Wenn er unendlich rein ist, ist es dann denkbar, daß er eine so schlechte Welt schuf? Und ist dann die allgemeine Verblendung der Wesen denkbar? Ist sie etwas anderes oder dasselbe wie der „reine Geist“ Gottes? Beides ist undenkbar! Denn ist sie etwas anderes, so folgt daraus die Lehre des Dualismus; ist sie dasselbe, ist sie die Natur des Geistes, wie kann man sich dann von ihr befreien?<sup>11</sup> Konnte es am Anfang vor der Schöpfung des Denkorgans etwa eine Verblendung geben? Konnte sie die Ursache der Weltentwicklung sein? Und<sup>12</sup> ist es sinnvoll, (mit der „Bhagavadgītā“ usw.) zu behaupten, daß bloßes Wissen die Tatvergeltung, d. h. die bösen Taten, aufheben kann und so zur Erlösung führt? Das ist ebenso unbe-

<sup>4</sup> Zu MS I, 1, 5; sambandhāksheparihāra 45ff.

<sup>5</sup> S. o. RV: Wer hat Indra gesehen? Wer weiß von der Schöpfung?

<sup>6</sup> So lehrte zuerst Ajāzataru in BUp. II, 1, 20.

<sup>7</sup> Diesen Einwand kannte schon Uddyotakara (NV zu IV, 1, 19; Jacobi 71).

<sup>8</sup> Vgl. Strauss 232; ähnlich im BS.

<sup>9</sup> S. o. Prāśastapāda.

<sup>10</sup> A. a. O. 81ff.

<sup>11</sup> S. u. Kap. 26 a.

<sup>12</sup> A. a. O. 96.



wiesen wie die Lehre, daß die Seele für böse Taten nur ein ganz klein wenig bestraft wird, wie man es bei einem Prinzen macht; daß also die Seele in jedem Leben weniger sündigt als im vorhergehenden und so allmählich zur Erlösung heranreift.

So griff der Ritualist Kumārila mit kritischer Schärfe, die eines Materialisten würdig gewesen wäre, und mit großer Naivität die theologischen Konstruktionen eines Uddyotakara usw. an, darunter auch Grundgedanken des Vedānta und Sāṃkhya von dem reinen Geist und der Erlösung, der Aufhebung der *māyā* und aller besleckenden Taten. Kumārila leugnete eben als orthodoxer Ritualist Theismus und Pantheismus, glaubte vielmehr nur an Riten, die, richtig vollzogen, zum Himmel führen und die richtig und ununterbrochen vollzogen werden müssen, soll der Weltlauf nicht stocken. Er hatte also als Ritualist seine eigene magische Mystik, aber die Argumente seiner Kritik an der Religion der Gottesliebe entlehnte er demagogisch vermutlich Materialisten mit ihren sensualistischen Einwänden, die von da an öfters in der Polemik auftauchen und uns helfen, das Denken der damaligen Materialisten zu rekonstruieren. Das grundlegende Argument, daß ein Schöpfer, der ein solches Januirtal geschaffen hat, kein guter, allmächtiger, intelligenter Gott gewesen sein kann, ist so aus dem Herzen der ausgebeuteten Menschen gesprochen, daß man es keinem Ritualisten, sondern ursprünglich einem Materialisten zuweisen muß. In bisherigen modernen Darstellungen der Mīmāṃsā pflegte man es möglichst zu übergehen.

Ganz ähnliche Argumente gegen die Existenz eines Schöpfergottes und auch gegen die Möglichkeit eines Gottesbeweises finden sich in dem Kommentar, den Vācaspati-miśra im 10. Jh. u. Z. zu der „Sāṃkhyakārikā“ 57 geschrieben hat. Seine Beweisführung ist von Mādhava in seiner Darstellung des Sāṃkhya in seinem Compendium aller Philosophiesysteme sehr ähnlich wiederholt worden<sup>13</sup>. Auch andere Sāṃkhya-Autoren des Feudalismus schrieben ähnlich, und auch Jaina-Schriftsteller<sup>14</sup>. Solche Gedanken waren also sehr weit verbreitet, in verschiedenen Schulen. Vācaspati-miśra hat aber als Kommentator des Uddyotakara dessen Gottesbeweis so erläutert, als wenn er an ihn geglaubt hätte, und vermutlich ist er, dieser vielseitige Kommentator, im Grunde ein frommer Vedāntin gewesen. Das macht es um so sicherer, daß diese Widerlegungen der Existenz des Schöpfergottes letzten Endes von Materialisten herstammen. Sāṃkhya, Buddhismus, Jainismus und Mīmāṃsā werden zwar von ihren eigenen und bürgerlichen Darstellern gern atheistisch genannt; da sie aber nur den Schöpfergott ablehnen, die Vielheit der hinduistischen Götter mit Himmeln und Höllen indes auf Grund von Offenbarungen anerkennen, haben sie kein Recht auf diesen ehrenvollen Namen, nur die Materialisten Indiens von Uddālaka an.

Diese Ritualistenphilosophie der Mīmāṃsā übernahm jetzt trotz ihrem „Atheismus“ im Gegensatz zum alten Ritualismus der „Brāhmagas“, der „Sūtras“ und sogar des „Mīmāṃsā-Sūtra“ aus dem Theismus den Begriff der Erlösung! Früher hatte sie gelehrt: Riten allein führen zum Himmel als höchstem Ziel. Dagegen hatte die „Bhagavadgītā“ (und Aśvaghosha im „Sundaranandakāvya“) gewarnt, daß sei ein unbeherrschtes Luststreben! Dementsprechend predigte man jetzt: Der wahre Fromme soll alle Riten selbstlos als bloße Pflichterfüllung (das hatte ja die „Bhagavadgītā“ für alle aktiven Menschen gelehrt!) vollziehen. Er lasse aber von allen Riten, die ihm zu einem menschlichen Zwecke dienen sollen. Dann wird er frei von der Tatvergel-

<sup>13</sup> S. u. Kap. 27b, A. 12: ŚDS.

<sup>14</sup> Garbe 254f.; solch Materialismus fehlt hier bei Prabhākara (Jha a. a. O. 259ff.).

tung und erlöst<sup>15</sup>. Da Philosophie in Indien von Brahmanen, Buddhisten und Jainas (im Gegensatz zu Kautalya und den Materialisten) als „Wissenschaft“ von der Erlösung ausgehen wurde, obgleich Erlösung kein wissenschaftlicher oder philosophischer, sondern ein religiöser Begriff ist und es eine Wissenschaft der Erlösung gar nicht geben kann, übernahmen die Vertreter der Magie des alten Ritualismus jetzt den Erlösungsbegriff von der mystischen Religion. Damit war die Mīmāṃsā jetzt erst eine richtige „Philosophie“, wenigstens in den Augen der herrschenden Klassen.

In der verschiedensten Weise wiederholte sich also bei den indischen Philosophen das Liebgeliebte mit dem Materialismus einer- und der Religion andererseits.

Das Allgemeine

Noch an einer anderen Stelle hat sich Kumārila gegen den an sich doch weitgehend verwandten Idealismus des Nyāya-Vaiśeṣika gewendet, nämlich bei der von der alten Grammatik aufgeworfenen, für die Ritualisten wichtigen logischen Frage nach der Bedeutung der Worte. Der anonyme „Kommentator“ des „Mīmāṃsā-Sūtra“ hatte gesagt, daß das Wort die Form des Gegenstandes meint. Kumārila nun hat „Form“ für dasselbe wie das allgemeine „Genus“ oder die „Kraft“ erklärt (auf den letzten, sehr mysteriösen Begriff werden wir gleich zurückkommen). Das „Nyāya-Sūtra“ hatte dagegen sowohl das „Einzelding“ wie die „Art“ und die „Form“ für den Inhalt der Worte erklärt<sup>16</sup>. Das waren Unterscheidungen, die bereits auf die Frage des Grammatikers Patanjali zurückgingen: bezeichnet das Wort Kuh die einzelne Kuh oder die Kuh im allgemeinen?

Die Einzelheiten sind noch ziemlich unklar; man sieht nur, daß diese Ritualisten damals die logische und erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Problematik ziemlich erkannt haben. Diese Erzreaktionäre haben da etwas geleistet, wenn auch nicht fruchtbar machen können, was ihre mystischen Gegenspieler, die Vedāntins, nicht zu leisten vermochten, was aber wieder in Indien eine unserer Scholastik ähnliche philosophische Denkweise zeigt. Nur das sei hier hervorgehoben, daß Kumārila dabei die für das Vaiśeṣika bezeichnende Denkweise ablehnte, alle Begriffe zu staffeln<sup>17</sup>, so daß zwischen dem absoluten Einzelbegriff (dem principium individuationis) und dem höchsten Allgemeinbegriff (des Seins) eine unendliche Vielzahl von Begriffen liegt, die sowohl als allgemeine wie als besondere (je nach dem Standpunkt des Betrachters) angesehen werden können. Kumārila erkannte zwar (mit Nyāya-Vaiśeṣika) richtig an, daß es ein Genus „Kuhtum“ gibt, das in allen einzelnen Kühen vorkommt, aber (gegen Nyāya-Vaiśeṣika) keine höheren, abstrakteren Genera wie etwa „Dingtum“ oder gar „Sein“ als höchstes Genus alles Seienden.

Indessen lehrte er wieder in Übereinstimmung mit dem Vaiśeṣika mit Recht, daß eine Kuh sowohl etwas Individuelles wie etwas Generelles ist, und daß beide, das Einzelne und das Allgemeine, untrennbar sind. Er wandte sich dabei gegen die Buddhisten, insbesondere die der Richtung des Dinnāga, die nur das absolut Individuelle, die einmalige, momentane Erscheinung als wirklich anerkannten, aber alle Allgemeinbegriffe für menschlichen Irrtum erklärten. Man darf freilich, fuhr er fort, auch nicht das Gegenteil behaupten, daß es nur das Allgemeine gibt und gar nichts Besonderes.

Hat er diesen letzten Punkt nur mit logischer Konsequenz hinzugefügt, sich selber erdacht? Oder meinte er damit einen wirklichen Gegner? Leider ist das seinem (bei

<sup>15</sup> Strauss 173; Glasenapp 1949, 145 f.

<sup>16</sup> NS II, 2, 57 ff.

<sup>17</sup> A. a. O. śaktivāda 1 ff.



aller Weitschweifigkeit!) knappen Text einstweilen nicht zu entnehmen. Aber es gab in der Tat damals einen solchen Gegner: Bhartṛhari, einen der noch unbekanntesten Köpfe der indischen Philosophiegeschichte! Es ist noch nicht entschieden, ob dieser Philosoph derselbe Mann war wie der Lyriker Bhartṛhari, dessen Verse die Liebe als Leidenschaft, die Leiden schafft, besingen. Der Dichter soll siebenmal ins buddhistische Kloster gegangen und ihm immer wieder entlaufen sein.

Bhartṛhari

Der gleichnamige Philosoph war freilich kein Buddhist; er gehörte vielmehr der brahmanischen Tradition der Grammatiker an. Diese hatten mit ihrer Sprachphilosophie schon auf die Aufstellung des Kategoriensystems des Vaiśeṣika befruchtend eingewirkt und dann auch auf die Diskussion über die Bedeutung des Wortes, wie „Nyāya-Sūtra“ und Kumārila zeigen. Sie hatten eine eigene Theorie ausgebildet, daß es außer dem vergänglichen, hörbaren Laut einen ewigen Laut, den sogenannten *śphoṭa*, gibt<sup>17</sup>; dieser Begriff wurde später von: Laut auf das Wort übertragen: Man versteht ein Wort nicht etwa aus seinen einzelnen Lauten, denn die können weder einzeln noch zusammen der Träger seiner Bedeutung sein, sondern aus seinem *śphoṭa*, einer mysteriösen Wortwirklichkeit. Derartige Spekulationen wurden in unserer Periode beliebt.

Das Wort hatte in Indien schon immer als Werkzeug für den Zauberer seinen besonderen magischen Wert und sein besonderes geheimnisvolles Wesen gehabt. Der Zauber blühte aber gerade in diesen Zeiten ähnlich wie im europäischen Feudalismus und im Zusammenhang mit dem oben erwähnten buddhistischen Zauberenwesen als ein Zweig der šivaitischen Religion auf. Šiva galt als der Urzauberer, er lehrte mystische Zaubersprüche, die schneller als der Weg der Gottesliebe und „Philosophie“ zu Erlösung führen sollten. In geheimen Sekten und Kulte lernten die Adepten die wilden Riten, die Symbole, die magischen Pentagramme usw. und Zaubersprüche, die auf niederen Graden zu allen irdischen Zielen, auf sogenannten höheren aber sogar zur Erlösung führen sollten. Die Theorie dieses Zauberenwesens, des Tantrismus<sup>18</sup>, ist bis heute ein wüstes Gemisch von Šivaismus, Sāṃkhya, Yoga und Vedānta. Aber es gehörten auch krause Wortspekulationen über die magischen Laute, Silben, Worte, Formeln und deren Anordnungen in Zauberschriften dazu, mystische Deutungen der Formeln und Begriffe und ihrer jenseitigen, göttlichen, spirituellen Geheimbeziehungen.

Das aber war der Nährboden der mystischen „Philosophie“ des Bhartṛhari. Sein Buch<sup>19</sup> ist uns noch größtenteils unverständlich. Nur etwa folgendes läßt sich einstweilen herauslesen: Die einzige Wirklichkeit ist das brahman oder der ātman. Insofern stimmte Bhartṛhari mit der Upanishad-Mystik überein. Aber was ist die Welt der Erscheinungen? Wie verhält sie sich zum brahman? Er lehrte darüber: das brahman hat in sich alle „Kräfte“; das sind sozusagen die Keime aller Dinge, die Potenzen, aus denen die Dinge werden können (sie sind indessen nicht materielle spermata, von denen Anaxagoras gesprochen hatte, sondern sind nur spirituell). Aber das brahman ist auch das sogenannte Wort-brahman, d. h., es ist das „Selbst“ aller Worte, ein Begriff, den jene Zauberer gern verwendeten. Es ist als solches beides in einem: alle

Wort,  
Mystik

<sup>17</sup> Vgl. NS Anm. 167; Prabhāt Chandra Chakravartin, *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, Calcutta 1930, 96 f.; SDS XIII, 139 ff.; Vākyapadīya II, 329; SS V, 57.

<sup>18</sup> Vgl. die Tübinger Dissertation von Nölle (s. o. Kap. 4 Anm. 38).

<sup>19</sup> Vgl. ZII VIII, 198 ff.; Dasgupta II, 171: um 650 u. Z.; *Tattvasamgraha* Vol. I, S. LXXXII: von Kumārila bekämpft; Radhakrishnan II, 465 f.; Glanville, *Zwei philosophische Rāmāyānas*, Wiesbaden 1951, 434 f.

Worte und alle ihre Gegenstände (oder Bedeutungen), denn in der wirklichen Einheit des brahman gibt es die bloß scheinbare Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Wort und Bedeutung noch gar nicht; aber diese Scheinzweiheit ist dennoch keimhaft in ihm, gehört zu seinem Wesen.

Dieses eine wirklich „Wirkliche“ erscheint nun den Menschen erst durch die Vielheit der Worte als die vielen Dinge (schon die alte Mīmāṃsā hatte ja die Dinge für Produkte der Worte erklärt). Daher, d. h. wegen ihrer ursprünglichen Einheit im brahman, sind aber auch alle Dinge von ihren Worten und umgekehrt alle Worte von ihren Dingen untrennbar (wie ebenfalls die Mīmāṃsā schon immer gelehrt hatte). Sie sind aber im höchsten Sinne nicht wirklich; wirklich ist vielmehr nur das Eine, das sich zu dem Vielen wandelt, obgleich es (so paradox es ist: Mystiker lieben ja das Paradoxe!) selber durch diesen Wandel nicht irgendwie gewandelt oder beeinflusst wird. Das Eine scheint also nur zum Vielen zu werden, und zwar zunächst zu den Genera, dann erst zu den Individuen; daher sind die Genera von höherer Realität als die Individuen. Sie sind ewig im Gegensatz zu den Individuen und überdauern die periodischen Weltuntergänge; sie sind die Ursachen, die die Individuen erst zur Erscheinung treiben. Das eine Seiende ist aber auch der eigentliche Laut oder das eigentliche Wort, der *śphoṭa*, und alle Worte meinen trotz ihrer Vielheit im Grunde nur den einen *śphoṭa*, das eine Wort, das Wort-brahman, das höchste Allgemeine und die eigentliche Realität der Mystiker.

Man sieht hier deutlich den mystischen Gegenpol des nüchternen Kumārila. Hier wird das Allgemeinste als das einzig Wirkliche hingestellt, und auch die aus ihm mystisch hervorgekommenen Genera gelten als immerhin wirklicher als die erst aus ihnen hervortretenden Individuen. Wie bei Asanga die Mystik aus altem, im stagnierenden Indien aber lebendig gebliebenem Zauber erwachsen war, wie Yājñavalkya auf Fruchtbarkeitszaubern der Urgemeinde fußte, so auch dieser neue Mystiker der Worte, der in bezug auf den reaktionären Charakter seiner Mystik der Worte der indische Platon genannt werden kann, denn seine Genera, seine allgemeinen Worte, die vor den Dingen da sind, die die Ursachen der Dinge sind, und an denen die Dinge teilhaben, sind weitgehend den platonischen Ideen vergleichbar, die auch vor den Einzeldingen da sind, an denen die Dinge teilhaben, und die eine „höhere“ Sphäre der Wirklichkeit darstellen. Der Unterschied zwischen Wort und Begriff ist ja nicht groß. Aber freilich wird man Bhartṛhari nicht die Größe, die historische Bedeutung eines Platon zuerkennen, selbst wenn man sein ganzes Werk übersehen kann.

Dieser Sprachmystiker war einer der Vorläufer des Sankara der folgenden Periode, den die meisten Brahmanen heute zum größten Philosophen aller Zeiten und Kontinente erklären, ob sie allgemeine Philosophiegeschichte studiert haben oder nicht. Sankara war ein später Erbe des Yājñavalkya; aber Bhartṛhari hat der Schule Sankaras erst jenen paradoxen Begriff geliefert, der aus der primitiven unsystematischen Mystik des alten „Vedānta-Sūtra“ erst die scholastische Philosophie des späteren Vedānta der Kommentatoren machte: den der Umwandlung des brahman<sup>21</sup> ohne Wandlung zu den Erscheinungen der menschlichen Verblendung. Hatte nicht Kumārila polemisch gespart: die Verblendung (der Menschen) müßte entweder ein

<sup>21</sup> Vivarta: Glasenapp z. z. O. 486; Hader (vgl. Schrader in ZDMG 101, 1951, 422) betont, daß dieser mysteriöse Begriff noch nicht bei Sankaras Schüler Sureśvara vorkommt; ders. in Schubring-Feitsch 168.



Attribut (des Geistes, also des) Gottes sein (was seiner Reinheit widersprechen würde) oder sie müßte etwas anderes als der Gott sein (was seiner Einheit widersprechen würde), also ist die Vorstellung von Gott als einziger Wirklichkeit, von Verblendung und von Erlösung durch philosophisches „Wissen“ unmöglich, womit für diesen nüchternen Ritualisten und die von ihm herangezogenen Materialisten das ganze mystische Weltbild der Upanishaden nach über 1000 Jahren seiner ununterbrochenen, stagnierenden Überlieferung und vor weiteren 1000 Jahren seiner zukünftigen stagnierenden Konservierung bis heute wie ein Kartenhaus zusammengefallen war!

Wieweit Bhartṛhari wiederum von buddhistischen Idealisten der vergangenen Generationen abhängig ist, kann man heute noch nicht beurteilen, aber in mancher Hinsicht war der Śivait Sankara auch ein Erbe des buddhistischen Idealismus, der damals noch blühte, aber in Indien dann bald, von den Śivaiten ausgerottet, aussterben sollte (leider kennen wir wieder die gesellschaftlichen Grundlagen dieses Kampfes noch nicht).

Noch wirkten in den spätbuddhistischen Klöstern wie dem von Nālandā berühmte buddhistische Lehrer der verschiedenen Richtungen, die jetzt wie Fakultäten in einer Universität nebeneinanderzustehen pflegten. Noch immer wurde die alte pluralistische Philosophie des alten Buddhismus neben dem Nihilismus des Nāgārjuna und dem Idealismus des Asanga-Dinnāga gelehrt, ja die Logik des Dinnāga wurde jetzt gerade von dem Südindier *Dharmakīrti*, der das Kriterium der Handlung an den Anfang seiner Logik stellte, gegen die spitzfindigen Neuerungen des Uddyotakara erst in ihrer endgültigen Form dargestellt: Die Seelenhaftigkeit eines lebenden Leibes ist unbeweisbar, weil es für sie keine Analogien gibt und geben kann.

Dharmakīrti  
Logik

Neben dem śivaitischen Zauberkult blühte jetzt auch noch der buddhistische, besonders in Bengalen<sup>22</sup>, wo er in stärksten Paradoxen schwelgte. Die Welt ist leidenvoll aus Leidenschaft. Wie kann einer sich und die Welt erlösen, wenn er nicht selber durch alle Hölle der Leidenschaftlichkeit gegangen ist? Schon Asanga hatte in seiner Mystik erklärt: Nichtwissen und mystische Erleuchtung sind eins, auch Weltlauf und Erlösung sind ja das Eine, in dem es noch keinen Gegensatz von Gut und Böse gibt. Nur der Sünder kann ein wahrer Heiliger werden; das war ja auch eine der Lehren des Christentums, daß nicht der unversuchte reine Tor das Verdienst habe, ein Heiliger zu sein. Der berühmte buddhistische Dichter Āsvaghosha hatte seinen Helden Sundarananda, den Schönen, durch alle Irrwege der Liebe erst in seinem Harem, dann im Himmel mit den schönsten Göttinnen hindurchgehen lassen, um gerade an ihm die Heilsbotschaft der Leidenschaftslosigkeit zu erklären.

Jetzt aber wollten indische „Heilande“ oder Fakire (nicht alle natürlich!) die größten Sünder sein, um gerade dadurch sich und allen Wesen das Heil zu erringen. Wie grobschlächtigste Zyniker wälzten sich diese „Heiligen“ durch ein rituell verbräutes Lasterleben im bewußten Umgang mit Sündern, möglichst aus den untersten Kasten. Damit zeichneten sie sich und ihre Hintermänner als „aufgeklärt“ gegen die orthodoxen Kastenvorurteile. Damit schmeichelten sie den Massen und betätigten „Klassenharmonie“, aber nur in kleinstem, meist geheimstem Kreise von Sekten. Zugleich förderten sie finstersten Aberglauben. In mehr oder weniger geheimen Sekten verehrten sie Mädchen bei orgiastischen Gelagen mit Fleisch und Wein als Götinnen und gaben jedem der vielen Buddhas der Vergangenheit eine Göttin zur

<sup>22</sup> Glasenapp, *Buddhistische Mythen*, Stuttgart 1940, 29 ff.

Seite und nannten sie seine „Kraft“, mit der er in äonenlanger Umarmung das ewige Glück der Erlösung genießt (wie Siva mit Devī). In Vorderasien leben solche Kulte heute noch. Und hat nicht auch das Christentum immer wieder solche im Fleische wühlenden Sekten gekannt?<sup>22</sup> Jedenfalls fand damit der Buddhismus in Indien in dieser Zeit seine letzte deutliche Gestalt, und gerade sie wanderte durch weite Gebiete Tibets und des fernen Asiens. Es war offenbar leicht, bei der maßlosen feudalistischen Ausbeutung und Volksverdummung und dem Fehlen notwendiger Naturbeherrschung unzählige Menschen mit diesem Opium zu versetzen, daß der Mensch nichts anderes ist als der eine „Alibuddha“, Vairocana, der wie die Sonne Strahlende, und der „Urbuddha“, der von Urzeiten her Erlöste, der die einzige Wirklichkeit ist, die durch keine Leidenschaften befleckt werden kann. Es gibt keine Sünde und keine Erlösung. Der größte Sünder ist der größte Heilige. Sünde ist lebensnotwendig und ist der Heilsweg. Das war die damalige, die grausigste Lehre der Verteidiger der Aktivität, die Indien hervorgebracht hat, eine hemmungslose Konsequenz aus mystischem Nihilismus.

Gaudapāda

Nāgārjunas Schule aber hat in dieser Zeit auch noch auf einen Brahmanen und Upanishad-Philosophen, auf Gaudapāda, eingewirkt. Gaudapāda soll der Lehrer des Lehrers jenes berühmten Śāṅkara gewesen sein<sup>23</sup>; schon deswegen muß sein kurzer uns erhaltener Text gestreift werden. Gaudapāda war kein originaler oder schwer verständlicher Philosoph wie Bhartṛhari. Er war ein fanatischer Prediger der alten Upanishadtradition und ein Yogi. Er glaubte daran, daß alle Seelen uranfänglich eins und erlöst sind<sup>24</sup>; er sah, daß alle Menschen in ihrer Weise nach dem Heile streben, daß sie alle ihren Gott, ihren höchsten Wert, ihr letztes Ziel in ihrer Weise sehen: der eine glaubt an Atem-Wind, der andere an Elemente, der eine an den Raum, der andere an Götter, der eine an „Veden“, der andere an Worte, der andere an das Schicksal, an die Liebe...<sup>25</sup>, aber all diese Dinge sind für diesen Mystiker doch nichts anderes als das eine Wirkliche, das allen nur in verschiedenen Formen erscheint. Trug, māyā, ist ja alles Erscheinende<sup>26</sup>. Es gibt kein Werden, es gibt nur Sein. Unser Wachen ist nichts als Träumen. Und wenn einer dem Wachsen Wirklichkeit zuschreibt, weil eine Handlung im Wachen zweckerreichend ist (das Kriterium der Handlung!), so ist das unsinnig, denn das Wachen wird doch bald wieder durch die andere Scheinwirklichkeit des Träumens abgelöst<sup>27</sup>.

Nein, es gibt nur ein Bewußtsein, und die Zweifelt eines Dinges und seiner Vorstellung wird dieser einen Realität nur irrtümlich zugeschrieben<sup>28</sup>. Es kann ja nichts aus sich oder anderem entstehen<sup>29</sup>, und keine Erkenntnis kann vor, gleichzeitig mit oder nach ihrem Gegenstand sein und also nicht zu seiner Erkenntnis beitragen<sup>30</sup>. Das waren aus der Diskussion des buddhistischen Nihilismus und des brahmanischen Nyāya bekannte Denkweisen. Aber an die Stelle des buddhistischen illusionistischen

<sup>22</sup> Ebd. 165.

<sup>23</sup> Übersetzung: Deussen, 60 Upanishads des Veda, Leipzig 1921, 573ff.; Glasenapp 1949, 113, 184, 186 usw.

<sup>24</sup> Gaudapādīyakārikā IV, 91; 98 (ed. ASS 10, 1921).

<sup>25</sup> II, 20ff.

<sup>26</sup> II, 19.

<sup>27</sup> IV, 32.

<sup>28</sup> IV, 67.

<sup>29</sup> IV, 22.

<sup>30</sup> IV, 27.



Bildes vom strömenden Bewußtsein setzte Gaudapāda (oder seine Schule) das des geschwungenen Funkens: Wie ein im Kreise geschwungener glühender Span die Illusion eines Feuerkreises erzeugt (dieses Bild des Brahmanen paßt noch gut zur Weltanschauung der Buddhisten, die alles Leben als qualvolles Brennen, als einer Flamme ähnlich vergänglich geschildert hatten!), so erzeugt das ewig rastlose Bewußtsein die Illusion der Subjekte und Objekte<sup>22</sup>. Das waren Gedanken, gegen die denn freilich ein Kumārila ganz richtig einwendete: auch einer solchen Funkenillusion liegt immerhin etwas Wirkliches zugrunde, also ist es nicht wahr, daß die Wahrnehmung sich auf gar kein Objekt stützen kann. Auch der Traum hat ja seine wirkliche Erkenntnisgrundlage in Form früher im Wachen richtig wahrgenommener Dinge der Außenwelt<sup>23</sup>.

In diese Zeit des Gaudapāda und Bhartṛhari setzt man auch das anonyme „Yogavāśiṣṭh“<sup>24</sup>, eine im Sinne der Mystik geschriebene, umfangreiche Umarbeitung des Epos „Rāmāyana“. Dieser namenlose Mystiker läßt auch Holzhauer, Jäger und Wilde durch bekehrte Erlebnisse die Erlösung finden, gehört also zu der antiaristokratischen, mehr oder weniger demagogischen Richtung, die, im Buddhismus und an manchen Stellen des Epos bezeugt<sup>25</sup>, stets<sup>26</sup> neben den Philosophien der verschiedenen „Eliten“ einhergelaufen ist. Er geht so weit, daß er — geradezu rebellisch! — nicht die zünftige Philosophie, nicht den Unterricht bei einem Lehrer, nicht orthodoxes Geben und nicht Tempelkult als Weg zur Erlösung anerkennt, sondern das Nachdenken, daß nämlich einer sich selber überzeugt<sup>27</sup>. Er erlaubt dem Philosophen auch, im praktischen Leben zu bleiben<sup>28</sup>, und erkennt an, daß man mit seiner Manneskraft gegen das Schicksal der Verschuldung in der Kette der Wiedergeburten ankämpfen kann und soll<sup>29</sup>. Dabei waren Manneskraft und Denken geradezu materialistische Schulbegriffe.

Yogavāśiṣṭh

Als materialistisch kann man vielleicht auch buchen, daß er den Weltlauf im großen und im kleinen nicht auf den Willen Gottes oder das Schicksal, sondern an vielen Stellen auf den Zufall zurückführte<sup>30</sup>. Es klingt antiorthodox, wenn er ein ehebrecherisches Paar kraft der Liebe gegen alle Gefahren, Verfolgungen und Martern gefeiert sein läßt<sup>31</sup>. Aber all diese humanistischen und demokratischen Züge dienten anscheinend in erster Linie dazu, eine Mystik des üblichen asketischen, brahmanischen Stils sozial, demagogisch zu verbrämen. Dieser Mystiker wollte auf diese Weise solche Kreise, die von den kastenstolzen Brahmanen, den zünftigen Idealisten, ausgeschlossen waren, ansprechen. Offenbar war es damals wieder einmal nötig, dem Druck der Ausgebeuteten in dieser Weise eine Art Ventil zu öffnen, sie auf diesem Wege zur Mystik, zur Abkehr vom irdischen Streben, zur Unterwerfung unter das

<sup>22</sup> IV, 47 ff.; vgl. Maitry-Up. 6, 24.

<sup>23</sup> Nirālambanavāda 109 ff.

<sup>24</sup> Glasenapp 1951 (s. o. Anm. 20), 433 ff.; Dasgupta II, 223 ff.; der Text ist mir leider nicht zugänglich.

<sup>25</sup> Ebd. 443 f.; 469: dharmavyādha, vgl. Vet. 475 über Mbh. III, 206 f. usw.

<sup>26</sup> S. u. Kap. 28.

<sup>27</sup> Glasenapp a. a. O. 444 f.

<sup>28</sup> Ebd. 462.

<sup>29</sup> Ebd. 459.

<sup>30</sup> Ebd. 490 ff.; Zufall ist im Indischen freilich manchmal nur ein anderes Wort für Schicksal. S. o. Kap. 1, A. 9.

<sup>31</sup> Ebd. 476.

joch der Priester und Ausbeuter zu verführen. Man bedenke aber auch, daß sich damals im feudalistischen Europa demokratische und revolutionäre Richtungen in ein frommes, theologisches Gewand hüllen mußten, um dem Volk eingängig zu werden. Leider wissen wir vom politischen Leben und Wirken der vielen Hindu-sekten zu wenig, um diese fortschrittliche Seite sektarischer Mystik auch in Indien nachweisen oder in ihrem Wesen erfassen und schildern zu können. Hier, im Yoga-vāsishtha, könnte einiges dieser Art zu finden sein.

Bhāmaha Logik

Ganz kurz muß hier noch Bhāmaha angefügt werden, der älteste uns erhaltene Poetiker Indiens, ein Zeitgenosse Kumārilas, ein Buddhist aus Kashmir, der seiner Poetik ein Kapitel Grammatik und Logik anhängte und damit für uns als erster das Trivium des gebildeten Hindus: Poetik, Grammatik und Logik, aufstellte, d. h.: Ein Gebildeter muß verstehen, grammatisch richtig, logisch einwandfrei und stilistisch schön zu reden; darin liegt eine vortreffliche Einschätzung dieser drei Wissenschaften. In seinem Abriß der Logik aber verwendete er Definitionen Varabandhus, Dinnāgas und Dharmakīrtis. Im christlichen Abendland hatte schon um 420 u. Z. Canella die sieben freien Künste des Mittelalters: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, behandelt, die bezeichnenderweise um die Wissenschaften der Mathematik usw. reicher sind als das indische Trivium<sup>42</sup>.

Der śivaitische Gegner Bhāmahas aber war der Poetiker Dandin, der zugleich vermutlich als Dichter in seinem lebendig, sentimental und kühn zugleich geschriebenen utopischen Roman der „zehn Prinzen“ eine tolle Mischung von Despoten-Zynismus mit Śivaismus, und zwar als Mitleidsreligion der Nächstenliebe, hinstellte.

## 26a. Vedānta des Śaṅkara und seiner Schüler (um 850 u. Z.)

Ein arabischer Kaufmann, Süleyman<sup>1</sup>, der kurz nach 800 u. Z. durch Teile Indiens reiste, verglich den dortigen König Amoghavarsha an Glanz und Pracht mit dem Kalifen von Bagdad (es war etwas nach der Zeit Harunerraschids) und dem Kaiser von China. Er mag recht gehabt haben: Das Leben in diesen großen Residenzen (und auch in den Dörfern!) mag sehr ähnlich gewesen sein. Von Indien aus hatte sich seine Form der Gesellschaft und Kultur bis Hinterindien ausgebreitet. Der König wurde als Gott auf Erden hingestellt: Diese Idee war von den Babyloniern zu den Persern, über Alexander und die Ptolemäer auf die römischen Kaiser übergegangen, war in Asien und Amerika weit verbreitet, wurde noch weitgehend in Byzanz propagiert und war gerade damals in Hinterindien besonders ausgeprägt. Dort, in der kolonialindischen Kultur, wurde manches indische Kulturelement noch übertriebener gehandhabt als im indischen Mutterlande selber. Dort verehrte man ein linga, einen Stein-Phallus, als König-Gott, d. h., das phallische Symbol des Śiva, des uralten Fruchtbarkeitsgottes aus der Verwandtschaft des Dionysos-Tammuz, galt den Priestern als der König und der Gemahl der Göttin des Landes. In solcher Atmosphäre eines überalterten, mit feudalistischen Elementen ein wenig abgewandelten Despotismus der Stufe der primitiven Sklavenhalter erlebte der Śivaismus und seine Philosophie in Indien in Śankaras Sekte oder Schule eine neue Blüte.

<sup>42</sup> Engl. Übersetzung: P. V. Naganatha Sastry, Bhāmaha, Kāvya-lankāra, Tanjore o. J. (1927).

<sup>1</sup> Mittelalter 58 f.



Sankara<sup>2</sup> war, soweit wir es heute beurteilen können, kein sehr originaler Philosoph. Er hat im allgemeinen nur die alten Lehren der Upanishadmystik raffiniert polemisch dargestellt. Er war der Legende seiner Sekte nach ihr Gründer, Abt eines Klosters, Wanderer, Asket, Yogi, unbesiegbare Disputant und Wundermann. Er war als Philosoph ein Scholastiker. Nachdem die Mīmāṃsā durch Kommentatoren des „Sūtra“ zur anerkannten Philosophie geworden war, leistete Sankara dasselbe jetzt durch umfangreiche Kommentare zum „Vedāntasūtra“, zu den berühmtesten „Upanishaden“ und zur „Bhagavadgītā“. Er führte im Sinne des „Vedāntasūtra“ die Auslegung dieser Texte einheitlich im Sinne der All-Eins-Mystik durch, auch an Stellen, wo es philologisch-historisch falsch war, wie z. B. bei den Atem-Wind-Lehrern und beim Materialismus Uddālakai. Er interpretierte auch die Motive des Materialismus aus der „Bhagavadgītā“ weg. Er befolgte dabei die Interpretationsgrundsätze der Mīmāṃsā<sup>3</sup>, die priesterlich, nicht etwa zum Zwecke der Feststellung der historischen Wahrheit, sondern apologetisch gemeint waren. Er nahm den Illusionismus der späten Buddhisten weitgehend an, vertrat dabei eine Art objektiven Idealismus und wandte sich heftig gegen alle Kompromisse mit Materialismus, die in die Lehren der Ritualisten und Logiker, ganz zu schweigen vom dualistischen Sāṃkhya und Vaiśeṣika, eingeschlichen waren. Er ließ Materialismus, Dualismus, Theismus, Ritualismus usw. nur als „niedere Wahrheiten“, die für das Handeln im täglichen Leben taugten, gelten, um seine Mystik der Erlösungssehnsucht über sie als die „höhere“ Wahrheit, als die einzige wahre Philosophie zu erheben.

Er glaubte als Sivaist an Welt, Seele und Gott, aber hob den Glauben an diese Dreieit im Monismus angeblich höherer Weisheit des Yogi auf. Er glaubte an Riten, gute Taten und Gottesliebe, hob aber alle Moral und Religion in seiner asketischen und scholastischen Mystik auf<sup>4</sup>. Sein System erschien deswegen den meisten Hindus bis heute als das menschenmöglich umfassendste, „toleranteste“, praktischste und vollendetste System aller Philosophie. Den Brahmanen lag ja daran, alle Kulte der zahllosen lokalen Götter und Dämonen des Subkontinents Indien in ihrem Pantheon und alle Lebensweisen aller Kasten aller Gegenden Indiens in ihrer Morallehre „tolerant“, d. h. konpromißlerisch, zu vereinigen. Sankaras Nadifolger setzten das später sogar für Islam und Christentum fort! Die brahmanischen Mystiker wollten aber nicht wie der Buddhist Nāgārjuna aus der brahmanischen Kastenordnung heraustreten, sie wollten kein wirklich konsequentes, im Nihilismus endendes System des Illusionismus, sondern ein allen Menschen etwas bietendes, alle in dem einen Hinduismus zusammenhaltendes System, und das versuchte Sankara zu schaffen. Es sieht so aus, als habe Sankaras Vedānta für Indien die Funktion erfüllt, die im europäischen Feudalismus der scholastischen Philosophie zufiel, der Gesellschaft in ihrer feudalen Zersplitterung eine Art „universalistischer“ Ausbeuterideologie zu bieten.

So wie in Indien von Yājñavalkya über die jüngeren Upanishaden, die Buddhisten, Gaudapāda und Bhartṛhari zu Sankara ein Strom spiritualistischer Mystik floß, so von den Orphikern und Parmenides über Platon, die Neuplatoniker und

<sup>2</sup> Übersetzung: P. Deussen, Die Sūtras des Vedānta, Leipzig 1887; engl.: G. Thibaut SBE 34, 38. — Glasenapp 1949, 110ff.: Sankaras Leben; 74: brahmanische Gegenreformation usw.; Glasenapp, H. v., Der Stufenweg zum Göttlichen, Sankaras Philosophie der All-Einheit, Baden-Baden 1948.

<sup>3</sup> Vgl. G. V. Devasthali, Sankarācāryas Indebtedness to Mīmāṃsā, Journal of the Oriental Institute Baroda, I, 1, 1951, 23ff.

<sup>4</sup> Deussen, P., Das System des Vedānta, Leipzig 1920, 455 f.

Dionysius Areopagita zu Śaṅkaras Zeitgenossen: Psellos in Byzanz und Johannes Scotus Eriugena am Frankenhof, aber auch zu den islamischen Platonikern dieser Zeit: der Idealistengemeinde der „Lauteren“ in Basra, dem Indienhafen. Um 800 u. Z. sollen die Barmakiden indische Gelehrte nach Bagdad haben kommen lassen, dort also haben sich im Sufismus die beiden parallelen Ströme westlicher und östlicher Mystik getroffen. In allen drei Religionen wurde dieser mystische Idealismus in scholastischer Weise gelehrt, d. h. unter ständiger Berufung auf „heilige“ Schriften.

Während aber im Christentum die Mystik teilweise rebellisch gegen die päpstliche Hierarchie war, war in Indien die Mystik der Sekte Śaṅkaras despotenfromm. Mit der annähernd gleichzeitigen Reform von Cluny, dem Bildersturm in Byzanz, der Revolte des Thomas, der aserbaidshanischen religiös-kommunistischen Sekte der Churramiten usw. läßt sie sich nicht vergleichen<sup>3</sup>.

Śaṅkara war so wenig Philosoph, daß er auf die entscheidende Frage, die nach dem Verhältnis von Geist und Natur, nicht grundsätzlich einging. Er wiederholte zwar den orthodoxen Vedāntastandpunkt, daß es in Wirklichkeit nur den einen Geist gibt und die Natur eine Illusion, *māyā*, ist, die auf dem Nichtwissen, der Verblendung beruht. Aber „es ist bezeichnend für die Abneigung Śaṅkaras gegen rein Theoretisches, daß im Vedāntasūtrakommentar Gedanken über den Träger und den Gegenstand des Unwissens, ferner Wendungen, die das Nichtwissen als dem *ātman* eigen bezeichnen, fehlen“, urteilt der heute gründlichste bürgerliche Durchforscher dieser Literatur<sup>4</sup>. Darin ähnelt Śaṅkara noch seinem Ahnen Yājñavalkya. Aber schon unter seinen direkten Schülern wurde diese Frage dringend, wollte der Vedānta doch damals als Philosophie gelten.

Śaṅkaras  
Dilemma

Einer von ihnen, Sureśvara, der zwei Upanishadkommentare Śaṅkaras kommentierte, schrieb in einem besonderen Vedāntawerk, daß der *ātman* zwar nicht durch Wahrnehmung oder Schluß, wohl aber durch Offenbarung der heiligen Schrift erkannt sei<sup>5</sup> (Offenbarung aber gehört der Religion, nicht der Philosophie zu, wie schon Hegel hervorhob!). Wenn ein „disputierfreudiger Scholastiker“ zweifelte, ob irgendeine der vielen „bewiesenen“ Lehrmeinungen richtig sei, so hielt er dem entgegen, daß alle Disputanten in einem Punkt einig seien, daß es die Tatsache des bewußten Erlebens gibt<sup>6</sup>. Dementsprechend erschien ihm der Geist als die einzige Realität, der *ātman*.

Wenn dagegen damalige Materialisten erklärten, daß der *ātman*, das Selbst, nichts anderes ist als der Leib, ähnlich wie es Materialisten schon im buddhistischen Kanon ausgesprochen hatten, so hielt Sureśvara dem entgegen, der grobstoffliche Leib sei nicht das Selbst. Er sei ein Produkt der Nahrung, und „wie man daraus, daß Kot ein Produkt der Nahrung ist, folgert, daß er Nichtselbst ist“, so müßte man aus demselben Grunde auch schließen, daß der Körper samt den Sinnesorganen Nichtselbst ist. Es ist widersinnig, anzunehmen, daß die Nahrung, die Nichtselbst ist, dadurch,

<sup>3</sup> Mittelalter 70 ff.

<sup>4</sup> Hacker, P., Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: *Avidyā, nāmarūpa, māyā, īśvara*. ZDMG 100, 1950, 255.

<sup>5</sup> Hacker, P., Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, I. Die Schüler Śaṅkaras. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. 1950, Nr. 26, Mainz 1951, S. 1909–2072, bes. S. 1944.

<sup>6</sup> Ebd. 1941; vgl. NS I, 1, 28: Lehrtatz aller Systeme; *Tattvacintāmaṇi* 244, 2: *amrtir apraṇī*. NVTP 123.



daß sie gegessen wird, zum Selbst wird usw.<sup>9</sup>. Dagegen ist leicht einzuwenden, daß Kot zwar wieder ausgeschieden wird, ein Teil der Nahrung aber tatsächlich vom Leib, d. h. vom Selbst, angeeignet wird. Wie freilich die Entgegnung der damaligen Materialisten lautete, hat Sureśvara verständlicherweise uns nicht hinterlassen.

Das kompromißlerische Sāṃkhya hatte die Urmaterie sich zunächst zu einem „feinen Leib“ entwickeln lassen, dann erst zum grobstofflichen. Für den „feinen Leib“ argumentierte Sureśvara in entsprechender Weise, entsteht der doch auch aus Nahrung<sup>10</sup>. Das Sāṃkhya hatte den „feinen Leib“ als eine Art Vermittler zwischen Leib und Seele gemeint. Es konnte mit seinem metaphysischen Dualismus ja das Verhältnis von Natur und Geist nicht bewältigen. Vor einer ähnlichen Schwierigkeit stand Sureśvara, hatte doch Sankara die Frage des Subjekts und des Objekts der Verblendung, d. h. der Erfahrung, nicht gelöst, sondern geflissentlich umgangen.

Man vermutet darin geradezu eine eigene Leistung Sureśvaras, auf dieses Problem eingegangen zu sein<sup>11</sup>. Er verwendete gern den bildhaften Ausdruck, daß die Verblendung das Selbst „verschleiert“<sup>12</sup>, hatte doch auch das Sāṃkhya das Verhältnis von Natur und Geist nur in Bildern (von Kuh und Kalb, von Tänzerin und Zuschauer usw.) ausgedrückt. In Bildern zu sprechen ist aber wiederum nach Regel des Philosophen unwürdig; er hat mit klaren Begriffen zu denken.

Der illusionistische Monist Sureśvara konnte aber bei der Behandlung der Verblendung nicht umhin, geradezu in Dualismus zu verfallen und damit dem Sāṃkhya entgegenzukommen. Er unterschied das Selbst (ātman) und das Nichtselbst (Welt, Leib, feiner Leib) in diesem Zusammenhang als zwei Kategorien (er verwendete dafür den Fachausdruck des Vaiśeṣika, padārtha)<sup>13</sup> und untersuchte, was das Objekt und Subjekt des Nichtwissens sei. Da das Nichtselbst, meinte er, nur ein Produkt des Nichtwissens sei, könne es nicht das Subjekt des Nichtwissens sein. Das Nichtselbst gibt es ja eigentlich gar nicht, es beruht nur auf der Verblendung des Nichtwissens; wie kann es also Subjekt und Substrat, Träger des Nichtwissens sein? Aus demselben Grunde kann es aber auch nicht Objekt des Nichtwissens sein. Da das Nichtselbst nur Produkt der Illusion des Nichtwissens ist, kann es sich nicht auf seine Ursache als Objekt richten.

Da es außer dem Nichtselbst aber nur das Selbst gibt, kann also nur das Selbst Subjekt und Objekt des Nichtwissens sein. Das zeige, lehrte er, auch ein Akt des Selbstbewußtseins wie: „Ich weiß nicht“. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß das Selbst und das Ich ein und dasselbe sind, was aber nach anderen Stellen Sureśvaras gemäß seinem pantheistischen Monismus nicht zutrifft<sup>14</sup>, denn dort lehrte er, daß das Ich nicht der absolute, attributlose ātman sein kann; zwischen Ich und Allseele machte er ja einen grundsätzlichen Unterschied und lehnte die Lehre Kumārilas, daß die Seele sich im Selbstbewußtsein selber als Objekt hat, ausdrücklich ab<sup>15</sup>.

Setzt man also trotzdem in diesem Falle Ich gleich Selbst, so ist das Selbst, weil es kein Produkt des Nichtwissens, sondern höchste Realität ist, im Gegensatz zum Nichtselbst fähig, Subjekt des Nichtwissens zu sein. Und das Nichtwissen richtet sich

<sup>9</sup> Hacker a. a. O. 1946.

<sup>10</sup> Ebd. 1947.

<sup>11</sup> Ebd. 1922.

<sup>12</sup> Ebd. 1972.

<sup>13</sup> Ebd. 1973.

<sup>14</sup> Ebd. 1974.

<sup>15</sup> Ebd. 1953.

auch auf das Selbst als sein Objekt, stellte Sureśvara ohne besondere Beweisführung fest. Nun meldet sich aber das Bedenken, daß es doch ein Widerspruch ist, zu behaupten, der ātman, der seinem Wesen nach Erkenntnis ist, sei nichtwissend. Sureśvara begegnet diesem Einwand mit dem Hinweis, daß die „Aufteilung“, d. h. wohl die Aufteilung in Substrat und Attribut, Subjekt und Objekt, Selbst und Nichtselbst, Selbst und Nichtwissen, selber ja nur durch Nichtwissen bedingt sei. „Demnach ist es einerseits der ātman, der nicht-weiß, wodurch denn Nichtwissen in Erscheinung tritt: andererseits ist es aber das Nichtwissen, das den Schein zustande bringt, der ātman sei Träger des Nichtwissens. Diese Verhältnisse sind erheblich widerlogisch, aber es blieb anderen Denkern der monistischen Schule vorbehalten, dies ausführlich zu erörtern.“<sup>16</sup>

Dieser Eiertanz des Scholastikers, der sich bemühte, Unmögliches einleuchtend erscheinen zu lassen, weil ātman und māyā nun einmal in alter Tradition „heiliger Schriften“ offenbart worden waren, ist bezeichnend für den Idealismus des Vedānta, der im indischen Feudalismus von den Ausbeutern als Ideologie gegen den unterliegenden Buddhismus, aber auch gegen das nach Ausweis der Literatur immer schwächer werdende Sāṃkhya, gegen den gelehrteren, aber nicht unterzuzukriegenden Nyāya und vor allem gegen den unverwundlichen, wenn auch stets im verborgenen bleibenden Materialismus ausgespielt wurde. Es ist aber nicht einzusehen, worin die „große Bedeutung“<sup>17</sup> dieses und anderer Schüler des Śaṅkara bestanden haben soll, nicht in ihrer philosophischen Leistung, sondern nur in ihrer volksverdummenden Verderblichkeit, wenn man idealistisch genug ist, darin eine Bedeutung zu finden.

Bei diesem scholastischen Eiertanz muß man an den nüchterneren Mīmāṃsāka Kumārila denken, der in seiner Widerlegung der Existenz eines Schöpfergottes darauf hingewiesen hatte, daß die Verblendung, mit der die Illusionisten operierten, weder etwas anderes als der „reine Geist“ Gottes, noch eines seiner Attribute sein könnte, denn im ersten Falle ginge man vom gepriesenen Monismus zum bekämpften Dualismus über (und das taten Sureśvara und manche späteren Vedāntins); sei die Verblendung aber dem Geist wesentlich eingeboren, so könne man sich nicht von ihr befreien<sup>18</sup>.

Noch früher aber war ein ähnliches Dilemma bereits in Īśvarakṛṣṇas „Sāṃkhya-kārikā“ behandelt worden, denn in ihrem Dualismus ließ sich das Erkennen, Empfinden, Wollen usw. auch nur bildhaft beschreiben. Das Sāṃkhya sprach damals und später gern vom Reflektieren der Fluktionen des Denkkorgans im Geist und umgekehrt, um es zu vermeiden, von einer wirklichen Beeindruckung des untrübaren Geistes durch Vorgänge in der grundsätzlich von ihm unterschiedenen Materie zu sprechen oder von tatsächlichen Denkvorgängen innerhalb des materiellen, un-intelligenten Denkkorgans zu sprechen. Es war sich aber zugleich darüber klar, daß bei seinem metaphysischen Dualismus auch eine gegenseitige Spiegelung dieser Art nicht wirklich, sondern nur irrtümlich sein könne<sup>19</sup>, denn zwischen Geist und Materie kann es keine Verbindung geben, wenn man sie einmal metaphysisch gespalten hat. Der Geist kann also auch nicht an das Elend der Wiedergeburten gebunden sein, und auch die Materie kann nicht darunter leiden. Und doch leider der Geist<sup>20</sup> und

<sup>16</sup> Ebd. 1975.

<sup>17</sup> Ebd. 1910.

<sup>18</sup> S. o. Kap. 25.

<sup>19</sup> Garbe 377.

<sup>20</sup> SK 55.



erlebt die Materie die Irrfahrt der anfangslosen Wiedergeburten<sup>21</sup>. Geist und Materie sind wie der Blinde, der sich von einem Lahmen führen läßt<sup>22</sup>: Der Lahme ist der Geist, der sehen, aber sich nicht bewegen kann; die Materie ist der Blinde, der sich bewegen, aber nichts wissen kann. Ob Sāṃkhya oder Vedānta, ob Dualismus oder idealistischer Monismus, man konnte nur in Bildern sprechen.

Beide Idealismen entstammten einer sehr alten Zeit. Inzwischen aber hatte das Vaiśeṣika seine Kategorientafel aufgestellt, und der Nyāya hatte die Fragen des Erkenntnisvorgangs untersucht. Jetzt sollten die altertümlichen Idealismen modernisiert, als zeitgemäße Philosophien ausgegeben werden. Man konnte jetzt nicht mehr von dem Geist, der māyā und der Welt sprechen, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis begrifflich zu behandeln. Der Fortschritt des logischen Denkens enthüllte dabei den religiösen, unlogischen Begriffsapparat dieser reaktionären Brahmanen und trieb sie zu ihren scholastischen Irrgängen, die mit ihrer Mystik ihren Eindruck auf die verschüchterten Untertanen des uralten, feudalistisch aufgeäumten Despotismus nicht verfehlten und sich bis heute halten konnten, gefördert von den gandhistischen Historikern und Philosophen Indiens und grundsätzlich von den bürgerlichen Indologen Europas und der USA geschont und gehegt.

Padmapāda, „einer der autoritativsten Vedāntalehrer“ und Schüler Śaṅkaras, ein schlechter Kommentator, aber dafür ein um so selbständigerer Denker, kann als seine „eigentliche philosophische Leistung“ folgende Lehre verbuchen: Das Nichtwissen ist unbestimmbar, weder seiend noch nichtseiend; es ist eine Potenz, welche das Wissen ausschließt. Es ist die „materielle Ursache“<sup>23</sup> der Übertragung, kraft der die irtümlichen Begriffe des Ich und Du usw. auf das Selbst übertragen werden. „Diese Potenz des Nichtwissens ist auf äußeren und inneren Dingen als ständiger Begleiter des reinen Seins des Wesens derselben notwendig zu postulieren, da sonst die Erscheinung illusorischer Gegenstände nicht zu erklären wäre.“<sup>24</sup> Padmapāda hat also – zweifellos unter dem Einfluß des Sāṃkhya – gelehrt, daß das von ihm materialisierte Nichtwissen einen ahaṃkāra erzeugt, ein Ichbewußtsein, von dem auch das Sāṃkhya als Produkt der Urmaterie sprach. Das Nichtwissen verwandelt sich in dies Ichbewußtsein unter Lenkung des höchsten Gottes. Aber im traumlosen Schlaf hören solche Umwandlungen des Nichtwissens auf...<sup>25</sup>. Neben dieser sāmkyhaartigen genetischen Ableitung des Ichbewußtseins steht die ihr widersprechende Auffassung, daß das Ichbewußtsein nichts anderes als „irtümliche Übertragung“<sup>26</sup> ist, d. h. bloße Illusion.

Diese Vedāntaidealisten konnten ihren Monismus des reinen Geistes, des Absoluten nicht durchführen, und es ist richtig, wenn ein erfahrener bürgerlicher Indologe in bezug auf diese Illusionisten feststellte: „Es kostet Selbstüberwindung, Texte durcharbeiten, die auf der Grundlage eines seinem Begriff nach völlig beziehungslosen Absoluten ein Phantasiegebäude von Beziehungen desselben aufbauen.“<sup>27</sup>

Padmapāda  
Dualismus

<sup>21</sup> SK 62.

<sup>22</sup> SK 21.

<sup>23</sup> Schon Kumārila bekämpfte die Gleichung avidyā = Weltstoff: Hacker ZDMG 100, 275.

<sup>24</sup> Hacker 1951 (z. o. A. 7), 2018.

<sup>25</sup> Ebd. 2030.

<sup>26</sup> Ebd. 2031.

<sup>27</sup> Schrader, O., in ZDMG 1951, 424.

## 26b. Vācaspatimiśra's Vielseitigkeit, Alberuni, Theorien von Poetikern (um 1000 u. Z.)

Vācaspatimiśra Um 1000 u. Z.<sup>1</sup> war der umfassendste und in seiner Art für die Philosophie seiner Periode bezeichnende indische Kopf Vācaspatimiśra. Er hat uns eine Reihe von Schriften hinterlassen. Unter ihnen ist die umfangreichste der Kommentar („Nyāya-vārttikatātparyatikā“ = NVTT)<sup>2</sup> zu Uddyotakaras Kommentar zum „Nyāya-bhāṣya“, dem ersten Kommentar des „Nyāyasūtra“. Zwischen Uddyotakara und Vācaspatimiśra liegen fast 500 Jahre, in denen der Buddhismus schon fast verschwand und der Vedānta groß wurde. Vācaspatimiśra bedeutet also, wenn wir von einem anderen Werk der Nyāyaschule, von Jayantabhattacharyas Nyāyamanjarī<sup>3</sup>, absehen, einen späten Gegenschlag gegen die Idealisten der Buddhisten, Dharmakīrti und seine Schule. Gegen den Vedānta führten diese brahmanischen Logiker aber wohlweislich keine scharfe Polemik.

Die Entwicklung der brahmanischen Logik war in diesen Jahrhunderten gering. Vācaspatimiśra hat, um nur einen Punkt herauszugreifen, seinem uns sonst unbekannten Lehrer Trilocana folgend, die metaphysische Unterscheidung der buddhistischen Idealisten zwischen einem ersten rein sinnlichen Augenblick der Wahrnehmung und einem zweiten rein begrifflichen Augenblick aufgegriffen und in die alte Nyāya-Definition der Wahrnehmung hineingetragen. Das war leicht, denn das „Nyāyasūtra“ hatte von der Wahrnehmung ja bereits die reine Sinnlichkeit, das Freisein von aller Anwendung von Begriffen auf das sinnlich Wahrgenommene verlangt. Diese Anerkennung der zwei Momente des Wahrnehmens ist dann im brahmanischen Nyāya bis heute in Geltung geblieben.

Vācaspatimiśra hat weiter am Gottesbeweis gefeilt<sup>4</sup>, aber er hat keine neuen Gesichtspunkte in die Debatte geworfen. Er war ein Gelehrter, der seine Gegner ausführlich und teilweise wörtlich zu Worte kommen ließ, um sie dann breit zu widerlegen. Nebenbei hat er wie alle Nyāya-Vaiśeṣika-Anhänger bis heute am Lichtstrahl, der vom Auge zum Gegenstand hinein, festgehalten. Ungefähr zu seiner Zeit aber hat der arabische Optiker Alhazur (965–1038 u. Z.) die bis dahin im Westen herrschende ganz ähnliche Vorstellung durch die richtigere ersetzt, daß Lichtstrahlen vielmehr vom Gegenstand aus- und durch die Linse des Auges hindurchgehen; er erbaute u. a. eine Camera obscura.

Kurz nach Vācaspatimiśra hat dann sein Zeitgenosse Udayana zu Vācaspati's Kommentar noch einen Kommentar geschrieben, den vierten Subkommentar des „Nyāyasūtra“ und den letzten als autoritativ geltenden dieser mit ihm endigenden Kommentatoren-Reihe. Damit schließt diese Schule des sogenannten alten Nyāya ab. Udayana hat aber über den Gottesbeweis als das wichtigste Lehrstück des Nyāya noch ein besonderes Buch geschrieben. Damit zeigt sich der fromme Nyāya als die dem Vedānta gegenüberstehende Philosophie des mittelalterlichen Indiens. Die anderen idealistischen Systeme wurden nur noch wenig getrieben.

<sup>1</sup> Sein Nyāyasūtrinibandha ist um 976 verfaßt: Hacker, Jayantabhattacharyas und Vācaspatimiśra, Festschrift Schubring 1951, 163. Aber Randle (s. o. S. 243, A. 17) 38 ff.: 841 u. Z., ebenso Vidyabhusana 133, Daugupta II, 107. — Vācaspatimiśra ist „ein Denker von hohem Rang“: Glasenapp 1949, 75.

<sup>2</sup> Glasenapp 1949, 242.

<sup>3</sup> Hacker a. a. O. 162 ff.: Er war bedeutender als Vācaspatimiśra.

<sup>4</sup> Übersetzt v. Jacobi 71 ff.



Gerade Vācaspatimiśra hat auch zum Vedānta und zur Mīmāṃsā<sup>4</sup>, zum Sāṃkhya und Yoga Erläuterungsschriften verfaßt, und alle seine Schriften werden noch heute als autoritativ im Sinne der betreffenden Schule anerkannt<sup>5</sup>, als wären dies alles Spezialwissenschaften und nicht sich ausschließende Philosophien. Es ist für die brahmanische „Toleranz“ nach Śaṅkara bezeichnend, daß es ein und derselbe Vācaspatimiśra war, der sich so sehr in alle sich widersprechenden brahmanischen Standpunkte (freilich nicht in den des Materialismus oder der buddhistisch-jainistischen Ketzerereien; gegen sie hielten die Brahmanen meist zusammen!) einfühlte, daß sein eigener Standpunkt gar nicht mehr erkennbar ist. Er war also (für unsere Begriffe) ein überaus objektivistischer Philologe, kein Philosoph<sup>6</sup>. Und gerade solche Gesinnungslosigkeit muß man wohl als bezeichnend für den „toleranten“ Geist des Hinduismus dieser Periode hinnehmen.

Man muß sich aber darüber klar sein, daß sich Vedānta und Sāṃkhya mit ihren angeblich sich ausschließenden Lehren des Monismus und Dualismus schon nach Ausweis des alten Epos „Mahābhārata“ und der „Bhagavadgītā“ sowohl wie des Śaṅkara-schülers Padmapāda gut vertragen haben. Bei einem ganz späten, berühmten Sāṃkhyakommentator, Vijñānabhikṣu, ist bekannt, daß er das Sāṃkhya mit Vedāntagedanken durchsetzt hat<sup>7</sup>. Ob man das Gegenstück zum ātman oder zum Geist als māyā oder Nichtwissen wie der Vedānta oder als Urstoff oder Mutterschoß wie das Sāṃkhya bezeichnete, machte eben manchmal keinen großen Unterschied. Ebenso wenig, ob man den Geist Gott nannte oder nicht. Noch ein so später Mystiker und Vedāntin wie Svāmī Vivekānanda, der Schüler Rāmakṛṣṇas, hat in der vorigen Generation Vedānta und Sāṃkhya mit Leichtigkeit zu vereinigen verstanden<sup>8</sup>.

Auf der anderen Seite sind Sāṃkhya und Yoga aufs engste verwandt und ebenso endlich Vedānta mit Mīmāṃsā, obgleich angeblich und scheinbar entscheidende Gegensätze zwischen ihnen bestehen. Sogar Nyāya und Vedānta sind trotz aller Polemik als zwei Seiten des Śaivismus wesensmäßig aufs engste verwandt. Wenn es also auch einerseits heftige Sektenkämpfe nicht nur zwischen diesen Philosophiesystemen, sondern auch zwischen den verschiedenen Vedāntasekten gegeben hat, so sind sie doch ebenso unwesentlich gewesen wie die Sektenkämpfe innerhalb des Buddhismus; wurden doch an den buddhistischen Universitäten die Richtungen des Hīnayāna und Mahāyāna wie verschiedene Fakultäten des Buddhismus gelehrt. Und die Illusionisten des Mahāyāna sind bekanntlich nächste Verwandte des brahmanischen Vedānta gewesen, einerseits seine Ahnen, andererseits hat sich der Hīnayāna durch Annäherung an den Vedānta zum Mahāyāna entwickelt. Und Sarvāstivāda hängt wiederum mit Sāṃkhya, Dinnāga mit Nyāya zusammen. Yoga treiben all diese „Philosophen“.

All diese verschiedenen Schulen sind also im Grunde nichts anderes als verschiedene Spielarten desselben Idealismus, derselben Ausbeuterideologie, für den ver-

<sup>4</sup> Vgl. Th. Sucherbatkoi, Über die Nyāyikanikā des Vācaspatimiśra und die indische Lehre vom kategorischen Imperativ, Festschrift Jacobi, Bonn 1926, 369ff.

<sup>5</sup> Vgl. Garbe 88f.: das beste methodische Werk des Sāṃkhya; zu ihm sind sechs Subcommentare nachweisbar.

<sup>7</sup> Trotzdem bezeichnet Glasenapp 1949, 452, ihn als bedeutenden Philosophen. Winter-nitz III, 437, spricht von seiner „erstaunlichen Objektivität“, S. o. Kap. 3, A. 74.

<sup>8</sup> Hacker ZDMG 100, 1950, 274f.

<sup>9</sup> Garbe 101.

<sup>10</sup> The complete works of the Swami Vivekananda, II, Almora 1924, 450ff.

schiedenen Geschmack der verschiedenen Untergruppen der Ausbeuter zurechtgemacht, einig nur in einem, im Kampf gegen die Ausgebeuteten und gegen eine einzige Philosophie, gegen den Materialismus, der die Seelenwanderung und alle Götter konsequent leugnete.

Alberuni  
über Indien

Nun haben wir die Möglichkeit, die Lage der indischen Philosophie dieser Periode um 1000 mit den Augen eines hervorragenden islamischen Beobachters zu betrachten: der vielseitige Gelehrte, der Choresmīer Alberuni, hat damals Nordwestindien bereist und sich um ein Verständnis der Hindukultur bemüht. Er hat mit indischen Lehrern populäre Texte des Sāṃkhya studiert<sup>11</sup>, hat sogar einen Yoga-Text ins Arabische übersetzt (die Handschrift befindet sich noch ungedruckt in Stambul), er hat die „Bhagavadgītā“ und einige „Puranen“ kennengelernt und danach geurteilt, daß die monotheistische Gottesauffassung in Indien (genauer: im Indien dieser Schulen!) der des Islam durchaus verwandt ist; er hat die Kosmogonie des Sāṃkhya mit der des Platon und der Sufis verglichen und die Erlösungs- und Seelenwanderungslehre wieder nach Sāṃkhya-Gedanken mit Vorstellungen Platons, der Sufis und Manichäer verglichen. Er hat die Dreieheit der hinduistischen und christlichen Götter als ähnlich erkannt. Er hat also Indien mit *toleranten Augen* gesehen, ganz im Gegensatz zu seinem geizigen, ihm verhaßten Herrn, Mahmud von Ghazni, dem Afghanen-Türken, der als fanatischer Mohammedaner arabischen Bekenntnisses den Götzen glauben der Hindus zum Vorwand nahm, um immer wieder in verheerenden Beutezügen in Nordwestindien einzufallen, derart, daß ein Gelehrter wie Alberuni klagte, er hätte dort keine großen Gelehrten mehr angetroffen, sie seien alle entflohen. Daher mag es denn kommen, daß er von Sankara und Vācaspatimīśra nicht schreibt, also das nach brahmanischer Tradition Wichtigste des damaligen Indien anscheinend gar nicht zu Gesicht bekam<sup>12</sup>.

Aber er, der einer der größten Gelehrten des damaligen Islam war, sprach auch mit größter Hochachtung von der damaligen indischen Wissenschaft, vor allem ihrer Astronomie, Kosmo- und Geographie, Mathematik und Medizin, Grammatik und Metrik. Er hat eine Reihe solcher Werke gelesen und hat sie sehr ernst genommen. Wir müssen von ihm lernen, und hoffentlich wird es bald gelingen, in seinem Sinne die christliche, islamische, indische und chinesische Wissenschaft und Philosophie dieser Zeiten kritisch zu vergleichen. Wir wissen ja, daß im Westen seit dem 11. Jahrhundert, also nach Sankara-Eriugena, neben die Mystiker und Realisten die Nominalisten traten als Erben und Verfechter aristotelischer neben platonischer Denkrichtung. Diese Nominalisten<sup>13</sup> kamen vom Studium der Grammatik, Logik, Mathematik usw. her, kurz, sie vertraten wissenschaftliche und weitgehend geradezu philosophisch-materialistische Denkweisen. Und auch im Islam gab es damals aristotelisches Denken neben oder mit platonischem. Beide Seiten der Philosophie sind ja als gegenseitige polemische Ergänzungen sehr langlebig gewesen. Aber Alberuni drang nicht etwa so weit in die Philosophievergleichung ein, um das „niedere“ Wissen eines Sankara dem „Wissen“ der christlichen Scholastiker, das „höhere“ Wissen des Inders aber dem „Glauben“ der Christen gegenüberzustellen. Oder genauer: das „niedere“ Wissen Sankaras umfaßt außer dem christlichen „Wissen“ auch noch den christlichen Gottesglauben, während Sankaras „höheres“ Wissen dem Glauben und der Trance sehr weniger Mystiker des Westens vergleichbar ist.

<sup>11</sup> Garbe 91 ff.

<sup>12</sup> Mittelalter 68 ff.

<sup>13</sup> Roscelinus im XI. Jahrhundert, Pierre Abelard 1079–1142, William v. Occam.



Unter den indischen Wissenschaften aber möge uns die Poetik dieser Zeiten als ein Beispiel dafür dienen, wie man von den verschiedenen Philosophien Gebrauch machte. Es handelt sich dabei nicht um eine Ästhetik als einen besonderen Zweig der Philosophie wie in Europa seit Aristoteles, sondern um das erkenntnistheoretische Problem der Einbildungskraft des Dichters, behandelt von verschiedenen Poetikern<sup>14</sup>. Insofern Dichtung eine Form des Bewußtseins ist, in der der Mensch sich der Umwelt bewußt wird, also eine Form der Erkenntnis ist, und insofern die Ästhetik sich mit dem Problem der Widerspiegelung von Natur und Gesellschaft im Kunstwerk, also mit einem erkenntnistheoretischen Problem in all seiner Vielseitigkeit befaßt, gehören diese Probleme der Hindu poetiker in die Ästhetik und damit in die Geschichte der indischen Philosophie.

Seit sehr alten Zeiten hatten sich die indischen Dichter als eine Art Seher hingestellt, die das Leben ihrer Helden mit ihrem „geistigen Auge“ wie ein Yogi etwa sehen und dann der Wahrheit entsprechend schildern. Die ältesten uns bekannten indischen Dichter waren ja die „Seher“ der vedischen Hymnen gewesen, und noch ein Epos wie das „Rāmāyana“ wurde der Tradition nach von dem Waldeinsiedler und Seher Vālmīki in asketischer Vision geschaut. Diese alten Zeiten waren nun freilich längst vorüber. Im Mittelalter aber bearbeiteten die Hindudichter immer wieder dieselben alten Sagen gestalten, ohne an ihren überlieferten Erlebnissen Wesentliches zu ändern. Die Aufgabe des Dichters bestand also nur in der Ausarbeitung des Stoffes, in der Schilderung der Einzelheiten, vor allem in der kunstgerechten Verwendung der von der Poetik im Laufe der letzten Jahrhunderte ausgearbeiteten und systematisierten Kunstmittel, der verschiedenen Formen der Bilder und Vergleiche.

Es war dabei wie ein Rest aus längst vergangenen Zeiten des Altertums, wenn in all dieser Künstlichkeit die natürliche Schilderung noch als besonderes Schmuckmittel unter all den geschraubten Hyperbeln usw. anerkannt wurde. Bei einer solchen natürlichen Schilderung etwa des Antlitzes der Geliebten des Helden in ihrer einzigartigen Schönheit nun erlebt der Dichter nach der Lehre gewisser Poetiker in seiner rauschhaften Vision dies Antlitz in seiner persönlichen Einmaligkeit. Er sieht mit dem „Auge des Geistes“ das absolut Persönliche; es ist wie der erste Moment des Aktes der Sinneswahrnehmung, wo sogar nach der Lehre der buddhistischen Idealisten ein Funke Wahrheit erfaßt wird, nämlich das absolut Individuelle. Wenn ein gewöhnlicher Mensch das Erlebnis der Wirklichkeit in Worte kleidet, dann mischt er das Falsche der Verallgemeinerung in die Schau des Wirklichen. Aber der Dichter vermag das wahrhaft Einmalige mit seinen Worten „anzudeuten“. Das ist die Kunst der dichterischen Einbildungskraft, beschrieben mit den Begriffen der brahmanischen Logik des Nyāya.

Aber was geschieht bei einem Gleichnis? „Die Finsternis bemalt gleichsam die Glieder des Leibes mit dunkler Farbe...“, lautete ein berühmter Vers. Kālidāsa berühmtes Gedicht nannte sich „der Wolkenbote“: Ein Liebender steht eine Wolke an, seiner fernen Geliebten eine Botschaft zu überbringen. Ja, aber lebt etwa die Wolke? Ist die Finsternis ein Maler? Freilich, antworteten einige Poetiker: Der Dichter und seine Rede schaffen eine ideale Welt; ist der Dichter voll Liebe, erfüllt er sein Gedicht mit wunderbarer Leidenschaft, und der Hörer spürt sie, lebt sich ein in die Wunderwelt des Dichters. Die Dichtung zeigt uns eine zweite Welt. Sie malt

<sup>14</sup> Vgl. Ruben, W., Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen, OLZ XXXII, 1929, 618 ff.; vgl. Marozzi, E. R., Hindu Aesthetics, The March of India IV, 1952, 37 ff.; Glasenapp 1949, usw., behandeln diese Themen nicht.

also, wie das brahman auf sich selber die Welt der Erscheinungen maßt und uns damit in die Irre führt. Das ist eine Theorie der Dichtung, die der illusionistischen Begriffswelt des Vedānta entsprungen ist.

Aber wieder ein anderer Poetiker meinte: der Dichter fingiert. Er dichtet: das Lächeln der Geliebten ist wie das Scheinen des lieben Mondes... Der Mond lächelt zwar nicht, aber der Dichter denkt es sich so, er denkt etwas, was es in der Wirklichkeit nicht gibt, etwas, was kein objektives, materielles Gegenstück hat. Das Sāmkhya lehrte, daß z. B. der Begriff der Zeit eine solche Fiktion unseres Denkens ist. Der Geist des Dichters also denkt Fingiertes, und gerade das ist das Schöne.

Aber wieder andere Poetiker glaubten an keine illusionistische Einbildungskraft, sondern lehrten mit der Denkweise der aus der Grammatik in die Logik eingegangenen Sprachphilosophie: Was hier vorliegt, ist nur eine „Übertragung“ eines Wortes auf etwas, was ursprünglich nicht so ist. Wie viele Worte werden nicht im täglichen Sprechen in übertragener Bedeutung gebraucht! Sagt man nicht statt Baum häufig „der mit den Füßen (= Wurzeln) Trinkende“ oder statt Liebe „der Sinnquirl (-betörer)“? Die Einbildungskraft des Dichters besteht also nur in Erinnerungen oder Assoziationen. In der Dämmerung erinnert ihn etwas an das Färben, und schon überträgt er diese Tätigkeit auf die Finsternis, als wäre sie einer der üblichen Handwerker.

Aber es gab auch ganz nüchterne Poetiker, die an all diese Visionen des Dichters nicht glaubten, die in den Intuitionen und Einfällen nur etwas Unwichtiges sahen, die Hauptarbeit des Dichters aber im Feilen des Wortes erblickten. Es gab also eine mannigfache — uns sehr fremde, unwissenschaftliche — Verwendung der verschiedenen philosophischen Erkenntnislehren auf diesem Wissenschaftsgebiet. Aber darüber gab es keine Sonderschriften der Ästhetik, sondern nur gelegentliche Äußerungen der Poetiker bei der Behandlung verschiedener Schmuckmittel.

### 27a. Rāmānujas Sekte (um 1100 u. Z.)<sup>\*</sup> und die „neue Logik“ von Mithilā (um 1200) und Navadvīpa

Sankara war zwar Begründer einer Sekte gewesen, aber seine Scholastik wendete sich an kühl und abstrakt denkende vornehme Gläubige. Dem Volk aber, das die Brahmanen alten Schlages, Kastenwesen und Despotismus haßte, meinte man jetzt eine der Religion der Tempelkulte noch näherstehende „Philosophie“ bieten zu müssen, wollte man es nicht an die materialistischen Skeptiker verlieren. Um 1100 u. Z. war Rāmānuja<sup>1</sup> der Vedānta-Philosoph, der seine „Philosophie“ der Gottesliebe gegen Sankaras Weg der „Erkenntnis“ stellte. Von jetzt an war der Vedānta eine Mystik, die von immer neuen Sekten im Sinne ihrer religiösen Dogmatik gelehrt wurde. Die Begründer der Sekten deuteten in Scholastikerweise ihre Theologie, ihren Glauben und ihre Vorstellung von Gott und Welt in die vedāntischen Urtexte, die „Upanishaden“, die „Bhagavadgītā“ und das „Vedāntasūtra“ hinein.

Sankara war Śivait gewesen. Rāmānuja aber war Vishnuit und stützte sich auf

<sup>1</sup> Vgl. Mittelalter 110. Englische Übersetzung: Thibaut in SBE 48; erster Abschnitt deutsch: R. Otto, Der Siddhānta des Rāmānuja, Jena 1917.



das in der vorigen Periode entstandene „Bhāgavata Purāṇa“<sup>2</sup>, aber auch auf südindische Vishnu-Hymnen, gab es doch seit etwa 100 Jahren in Südindien schon eine gewisse sektenartige Vishnuphilosophie mit dem Tempelzentrum Śrīranga bei Trichinopoly, das heute noch eines der umfangreichsten und reichsten Heiligtümer Südindiens ist. Südindien wurde eben vom Islam, der damals in Nordindien eindrang, verhältnismäßig wenig berührt.

Śiva ist für die Śivaiten der unvorstellbar erhabene Gott, dessen launenhafter Tanz der Lauf der Welt ist. Vishnu dagegen ist der Gott, der sich in immer neuen Verkörperungen auf Erden geboren werden läßt, um die Welt von bösen Dämonen zu befreien. Vishnu wird also von den Brahmanen als den leidenden Menschen näherstehend geschildert; besonders im „Bhāgavata Purāṇa“ wurde er als der zu liebende Gott und als Bräutigam der Seele unter dem Bild des von seinen Hirtenmädchen geliebten Kṛṣṇa besungen. Rāmānuja hatte also ein menschenfreundlicher klingendes Evangelium zu verkünden als Śankara, und daher, d. h. aus Demagogie, stammen gewisse demokratisch aussehende und sogar seltene, scheinbar materialistische Elemente seiner Lehre, Zeugnisse des stärker gewordenen Druckes von unten.

Aber zugleich predigte er eine noch unterwürfigere Demut vor seinem Gott als Śankara; insofern ist er also nicht besser, demokratischer als jener. Śankara hatte als Erlösung die auf philosophischem „Wissen“ beruhende Einswerdung der Seele und des Alls im reinen Geist verkündet. Aber Rāmānuja wahrte ängstlich die despotische Erhabenheit seines Gottes über alle Wesen; gegen seine „Gnade“ stellte Rāmānuja die sich denkbar erniedrigendste Demut des Menschen, der bei all seiner „Liebe“ zum höchsten Gott doch nie an letzeltliche Wesenseinheit mit ihm glauben darf. Es ist dieser religiöse Widerspruch, der sich durch sein ganzes „philosophisches“ System hindurchzieht. Er schwelgt geradezu in ununterbrochenen Verstößen gegen den Satz vom Widerspruch; er berauscht sich als mystischer Anti-Logiker an Paradoxen und erzieht die Massen zur Unterwerfung unter den mysteriösen Gott, und dementprechend auch unter den Priester und den irdischen Despoten.

Die Erhabenheit Gottes ist nach Rāmānuja so groß, daß der Mensch sie sich gar nicht groß genug vorstellen kann. Der Mensch schuldet ihm Opfer, Tempeldienst, Anbetung, all den komplizierten Kult, der seit den vorarischen Zeiten, unter dem Schutz und als Ideologie des Despotismus ständig wachsend, den Göttern Śiva und Vishnu gezollt worden war. Der Gott hat angeblich seine Freude daran, obgleich er doch auch wieder so erhaben über allem sein soll. Aber ihn berührt durchaus nicht etwa in gleichem Maße das Leid der Menschen. Er ist der Helfergott, er hat Mitleid als eines seiner wesentlichen Attribute neben seiner Allmacht, aber er ist auch ein harter, „strenger, aber gerechter Herr“, wie Despoten gern von sich sagen, und er ist auch wieder nicht ganz allmächtig, denn es gibt auch die Freiheit des Willens (eines widerspricht immer dem anderen wie in allen Religionen).

Es handelt sich da um die alte, simple Frage, die in Indien u. a. Kumārila in Übereinstimmung mit den Materialisten gegen die Existenz Gottes erhoben hatte: Wenn Gott allmächtig und mitleidig ist, warum hat er das Böse geschaffen und erlaubt, daß die Wesen so leiden? Weil, predigte Rāmānuja in Übereinstimmung mit allen Brahmanen, Buddhisten und Jainas, weil es die Tatvergeltung und Seelenwanderung gibt und die Menschen von „unanfänglichen“ Zeiten her in ihrer Verblendung und Aktivität sündigen und sich dadurch ihre elende Welt verdienen. Nach

Rāmānuja's  
Gottesbegriff

<sup>2</sup> Über die „Philosophie“ des Bhāgavatapurāṇa: Dasgupta IV, 1949, 18f.

ihnen also hat sich sogar der „allmächtige“ Gott zu richten und kann, so gern er es angeht, die Welt nicht glücklich schaffen. Um diesen Widerspruch zu überbrücken, lehrte Rāmānuja, daß das Tatvergeltungsgesetz Gottes Wille ist, er hat es gesetzt und lenkt es. Er könnte es aufheben, wenn er es wollte, er ist allmächtig, aber er will „Gerechtigkeit“.

Rāmānuja vermied es indessen, das Dogma der Gnadenwahl zu lehren wie der Sivait Uddyotakara. Rāmānuja wollte keinen hundertprozentigen Despoten zum Gott, der die Wesen je nach Laune gut oder böse schafft und dann für ihren Charakter belohnt oder bestraft. Rāmānuja gab sich als Vishnuit sogar ein wenig demokratisch und lehrte, daß zwar die Erlösung nur von den drei oberen Kasten auf dem Wege der gelehrten mystischen Gottesminne erreicht werden kann, daß aber auch der Ärmste sich und seine Werke ganz Gott aufopfern darf und dadurch in seiner kindlichen Weise ebenfalls dasselbe Ziel der Erlösung, d. h. das Leben im Paradiese in der beseeligen Nähe des geliebten Gottes, erreichen kann<sup>3</sup>. Er ließ Parias den Tempel in Melkote betreten<sup>4</sup>. Um ein ähnliches Ziel hat Gandhi jahrelang „gekämpft“, und nur der junge König von Travancore ließ sich 1936 bekehren und befahl die Öffnung der Tempel seines Reiches für die Parias. Aber die Folge war, daß die Brahmanen der Nachbarländer die Tempelbrahmanen von Travancore daraufhin für unrein erklärten und boykottierten. Sogar ein Christ durfte damals tiefer in einen Hindutempel eindringen als ein Paria! Rāmānuja hat aber die Kastenordnung so wenig abgeschafft wie Buddha oder Gandhi. Er hat wie alle indischen Aristokraten die Parias auf den langsamen Scheinweg künftiger Wiedergeburt in einer besseren Kaste verwiesen als Lohn für stilles Dulden und Ausschalten aller unzufriedenen und rebellischen Gedanken in der „Klassenharmonie“ dieses Sklavenlebens.

Aus seinem Tempelpriestertum, aus seinem Predigeramt heraus also verwarf Rāmānuja Śankaras Monismus als Frevel und betonte den Unterschied des Gottes von seinen Kreaturen; und doch betonte er auch wieder die mystische All-Einheit. Gewiß ist beides logisch nicht zu vereinigen, aber kümmert das den Frommen? Hat nicht Tertullian frohlockt: Credo quia absurdum? Gott ist nach Rāmānuja also die letzte Ursache von allem, und im Zustand der periodischen Weltauflösung ist die Einheit wirklich da. Aber Gott, und zwar Vishnu, nicht ein eigenschaftsloses brahman, entläßt schaffend die Welt aus sich, und im Zustand der Wirkung ist er dann von den Substanzen: Materie, Zeit (Feinstoff) und Seelen verschieden.

Gewiß hat die Seele den Geistcharakter mit Gott gemein, und sie kann erlöst werden, aber auch dann ist sie nicht gleich Gott, denn auch im Paradies bleibt sie, was sie war, bleibt ohne Gottes Allmacht, ohne seine Macht zu schaffen, und sie bleibt atomklein im Gegensatz zu seiner unendlichen Größe<sup>5</sup>. Wenn also auch alles aus Gott stammt, so ist es doch von ihm verschieden. Materie und Seelen verhalten sich zu Gott wie Attribute zu ihrem Substrat oder wie der Leib zu seiner Seele, seinem Herrn<sup>6</sup>. Das sind zwar nur Analogien (wie es auch im Sāṅkhya nichts Besseres als Analogien oder Bilder für die Erläuterung des Dualismus gibt oder ähnlich bei Prāśastapāda und Padmapāda), aber Rāmānuja wollte sie ernst genommen wissen.

<sup>3</sup> Radhakrishnan II, 706.

<sup>4</sup> Ebd. 709.

<sup>5</sup> Ebd. 710.

<sup>6</sup> Ebd. 685.



Er redete in diesem Sinne tatsächlich von einem Leibe Gottes, seiner Form, und er sprach auch wiederum von Materie und Seelen als Substanzen, weil sie ihrerseits Attribute haben (er liebte ja als Mystiker Widersprüche und baute sich dafür seine Logik zurecht, wenn man dieser scholastischen Wortklauberei, die zur Vedānta-tradition seit Śāṅkara gehörte<sup>7</sup>, solchen großen Titel geben darf!).

Wenn eines der „großen Worte“ der Upanishaden lautete: „Das bist du!“, so hatte Uddālaka das ursprünglich im Sinne seines Hylozoismus, dann Śāṅkara im Sinne seines idealistischen Monismus gemeint. Aber Rāmānuja betonte, daß in einem Satz Subjekt und Prädikat nicht etwa identisch sind. Im Satz: „Der Himmel ist blau“ sind blau und Himmel nicht identisch (der Satz ist, wie wir heute sagen würden, keine mathematische Gleichung oder Tautologie), vielmehr ist eines das Attribut des anderen. Und so ist in „Das bist du!“ das Du, die Seele, ein Attribut Gottes, es ist aber keine Identität von Gott und Seele gemeint. Diese „Erkenntnis“ der Einheit zweier unterschiedener Dinge (Das-Du) ist die höchste Einsicht, die der Mensch in höchster Trance erkennen kann, und nach ihr benannte man Rāmānujas Philosophie „Monismus mit Unterschied“.

Śāṅkara hatte seinem Monismus zuliebe alle Vielheit für Schein, alle Spaltung in Subjekt und Objekt für Irrtum erklärt und war darin den Buddhisten gefolgt. Rāmānuja aber verwarf solchen Illusionismus zusammen mit Śāṅkaras Monismus. Er wollte der Kreatur und der Welt ihre niedrige Wirklichkeit belassen, unbeschadet des Widerspruchs, daß es letztlich nur einen Gott als causa materialis aller Welten und Wesen geben soll. Rāmānuja nahm also den abstrusen Begriffsrealismus der Mīmāṃsā an und erklärte, daß jede Erkenntnis als Erkenntnis unfehlbar ist. Jeder Gegenstand besteht aus den Elementen, und wenn einer irrtümlich ein Stück Perlmutter für Silber hält, so irrt er sich nicht eigentlich; in seinem Gegenstand ist nur das Mischungsverhältnis der Elemente ein wenig anders als in wirklichem Silber. Auch in Träumen steckt ein Stück Wahrheit. Freilich, wirklich richtig ist nur die Erkenntnis, die sich durch ihr Zielerreichen als richtig herausgestellt hat (damit übernahm auch dieser Idealist das Kriterium der Handlung). Aber lauter wahre Erkenntnis hat die Seele nur in der höchsten Trance. In ihr erlebt die Seele das „Das bist du“, die Einheit der Gegensätze Gott und Seele<sup>8</sup>, nicht als unio mystica, sondern als die beseelende Nähe Gottes mit seiner unendlichen Gnade.

Dieser Vedānta war also eine „Philosophie“ mit einer eigenen „Logik“ (Gott ist durch kein anderes Erkenntnismittel als nur durch Intuition zu erkennen), einer Ontologie (Gott ist gleich Welt und Seelen und doch von ihnen verschieden) und einer Ethik (der Heilsweg der Gottesminne steht höher als der der Erkenntnis), sie war ausgesprochen mystisch (Freude am Paradoxen, Intuition als höchstes Erkenntnismittel), aber sie war auch durch und durch scholastisch (Berufung auf die Upanishaden usw. als die Autorität) und im Grunde eine Theologie, war also weitgehend ähnlich der damaligen christlichen und islamischen Philosophie.

Umgekehrt hat der Nyāya damals seinen śivaitisch-theologischen Charakter formal aufgegeben; er strebte, zu einer angeblich überkonfessionellen Spezialwissenschaft zu werden. So vertrug er sich eben großartig mit der scheinbaren Konkurrenz, dem Vedānta; beide ergänzten sich trotz gewisser Widersprüche.

Der Buddhismus lag damals in Indien endgültig im Sterben. Er lebte nur noch

Seine Logik

Nyāya

<sup>7</sup> Vgl. Hacker 1951, 1979 ff.

<sup>8</sup> Radhakrishnan II, 675 ff.

etwas in Bengalen, wo die letzte buddhistische Klosterschule auf indischem Boden (Vikramāśīla) erst um 1200 von den Mohammedanern vernichtet wurde<sup>9</sup>, aber der Buddhismus brachte keine neuen philosophischen Gedanken mehr hervor und wurde mit mehr oder weniger Gewalt von den Nachfolgern des Kumārila und Sankara ausgerottet. Nachdem der buddhistische Idealismus in Sankaras Illusionismus aufgegangen war, wurden jetzt nur noch fromme buddhistische Legenden mit der Verherrlichung des Ideals der Selbstaufopferung etwa in die śivaitische Märchensammlung des „Ozeans der Märchenströme“ übernommen<sup>10</sup>; damit hatte der Buddhismus seine Rolle in Indien ausgespielt und lebte nur noch in Ceylon, Birma, Hinterindien, Tibet und Ostasien bis heute weiter. Wieweit er in Turkistan und Iran-Irak noch auf den islamischen Sufismus wirkte, entzieht sich einstweilen unserer Kenntnis.

Der brahmanische, śivaitische Nyāya hatte ebenfalls von ihm geerbt, was ihm nutzbar schien (noch Vācaspati-miśra hatte die Unterscheidung der zwei Momente der Wahrnehmung von ihm entlehnt, und Rāmānuja hat das angenommen)<sup>11</sup>. Der Nyāya pflegte den Gottesbeweis und den Nachweis der Existenz der Seele (Themen, die nach Ausmerzung der Buddhisten nur noch gegen die sich verborgen haltenden Materialisten zu verteidigen waren) weiter und stand neben der Theologie des Vedānta. Um 1200 war Gaṅgeśa der Begründer des sogenannten „Neuen Nyāya“, erst in der Universität in Mithilā (Tirhut), seit 1500 dann im bengalischen Navadvīpa. Er kommentierte nicht mehr das klassische „Nyāyasūtra“ und behandelte nicht mehr das ganze naturphilosophische und ethische System des Nyāya, sondern nur noch die Erkenntnismittel, diese aber mit einer uns Europäern noch unverständlichen, spitzfindigen und polemischen Scholastik. Die Diskussionen über alle Einzelheiten der Definitionen gehen so weit, daß wir uns heute noch nicht durch dieses Labyrinth von Lehrmeinungen hindurchfinden können<sup>12</sup>.

## 27b. Materialismus (aus idealistischen Polemiken)

Die Brahmanen hatten die buddhistische Konkurrenz niedergekämpft, aber sie hatten damit noch nicht die vermutlich ziemlich große Zahl der Weltmenschen gewonnen, die mehr oder weniger materialistisch dachten. Der Kampf gegen sie, der Versuch, sie zu bekehren, wurde, wie die Literatur zeigt, irgendwie jetzt besonders wichtig, ohne daß wir bisher den gesellschaftlichen Grund dafür angeben könnten. Das 12. Jh. u. Z. war die Zeit der Überschwemmung ganz Nordindiens durch die Mohammedaner. Vielleicht hat dieser grausame politisch-religiöse Kampf einerseits riesige Massen in neues Elend und zu rebellischer Gesinnung, andererseits zu Zweifel an den alten Priesterdogmen geführt, so daß einerseits religiöse Reformbewegungen wie die des Rāmānuja, andererseits Polemik gegen den Materialismus für die Brahmanen und ihre Hintermänner zur Notwendigkeit wurden.

<sup>9</sup> Vidyabhusana 319f.

<sup>10</sup> Mittelalter 109; Kathāsaritsāgara 63, 53–63; 72, 121–151; 72, 218–236; 237–259; 260–277; 278–283; 284–318; 319–361.

<sup>11</sup> Radhakrishnan II, 672, 677.

<sup>12</sup> An Gaṅgeśas Überlieferung hat sich noch kein Europäer herangewagt. Eine Vorstudie gibt: O. Strauss' Übersetzung der Kārikāvali des Viśvanārha (17. Jh.), Leipzig 1922. Vgl. Vidyabhusana 405 ff., 521 ff.



Materialismus hat es in verschiedenen Formen immer in Indien gegeben. Aber in dieser Periode um 1100 muß Materialismus für die Ausbeuter besonders gefährlich gewesen sein, denn man hat damals in zwei Dramen oder gar mehr (zwei sind erhalten!) in symbolischen Handlungen den Triumph der asketisch-quietistisch-mystischen Tugend über materialistischen Hedonismus und philosophischen Materialismus zu feiern für nötig befunden!<sup>12</sup>

In diesen Dramen wird der Materialismus wie üblich in der gemeinsten Weise entstellt. Aber auch aus den häufigen Polemiken der idealistischen Philosophen ist es noch unmöglich, sich auch nur einigermaßen klarzumachen, wie die damals offenbar weitverbreiteten Ansichten der materialistischen Philosophen wirklich gewesen sein mögen.

Kautalya lehrte in seiner Staatslehre keinen unbeschränkten Hedonismus und keine maßlose Machtpolitik, im Gegenteil empfahl und begründete er immer wieder Maßhalten und Selbstzucht. Auch die Liebeslehre Vātsyāyanas schwelgte nicht in plattem Hedonismus, sondern lehrte Ökonomie der Kräfte. Auch Caraka, der Mediziner, sprach sich zwar für Lebensgenuß aus, aber für gemäßigten, und aus dem „Pāñcatantra“ ließe sich eine Menge hierher gehöriger Weisheit anführen. Also lehrten die uns erhaltenen Autoren, die dem Materialismus nahestanden, bei all ihrer Diesseitsfreude Selbstzucht und Maßhalten (dadurch zeichneten sich also nicht nur die Griechen aus!)<sup>13</sup>.

Die Materialisten lehnten den Quietismus und die Askese der Kastenidealisten mit ihrer doppelten Moral ab. Sie waren Optimisten und lehrten: Wer Fische ißt, läßt Gräten und Schuppen liegen. Das ist ganz epikureisch weise! Man schürte nicht das Kind mit dem Bade aus und verzichte nicht der Gräten wegen auf die Fische, nicht der Rückschläge wegen auf das Streben, nicht des Unglücks wegen auf alles Glück! Wer Korn ernten möchte, erntet es mit dem Stroh und sondert beides; der Bauer sät, obgleich er weiß, daß das Wild ihm manchen Schaden tun wird, und die Frau kocht für ihre Familie, obgleich sie weiß, daß die vielen Mönche (diese Landplage Indiens!) ihr einen Teil abbetteln werden. Wer aus solcher Furcht die Lust aufgibt, ist dumm wie Vieh, sagten die Materialisten!<sup>14</sup>.

Furcht vor Widerwärtigkeiten, vor dem Leben schlechthin, war ein Hauptpunkt der quietistisch-idealistischen Propaganda. Aus Furcht vor den Leiden des Leibes und der Träume forschte selbst Gott Indra nach dem brahman, hieß es schon in der „Upanishad“<sup>15</sup>. Buddha predigte: Liebe ist Leid, denn sie ist Bindung. Bindung aber endet in Trennung, und Trennung vom Lieben ist Leid. Der Arme ist angeblich froh, daß er nicht wie der Reiche in Furcht vor Verlust, Diebstahl usw. lebt<sup>16</sup>, und ähnlich denkt der besitzlose Asket nach quietistischer Lehre über den König und den Reichen, der aus Furcht nicht schlafen kann<sup>17</sup>. Ruhig schläft der selbstbeherrschte Yogi, sagt

<sup>12</sup> Mittelalter 109; als Beispiel einer solchen Polemik s. Mādhyas Kapitel über die Materialisten im SDS, übers. v. P. Deussen I, 3, 194 ff.; Strauss 118. Es ist der Darstellung der indischen Philosophie im Kurzen Philosophischen Wörterbuch, Artikel: Philosophie des Alten Orients zugrunde gelegt.

<sup>13</sup> K. Marx verglich 1853 mit Recht den Brahmanen dem Griechen (ME I, 331), eine Bemerkung, die er aus Campbell, Modern India, London 1852, 52, übernahm.

<sup>14</sup> SDS I, 30 ff.; vgl. Vorar. Lit. 89.

<sup>15</sup> Ch. Up. VIII, 9 f.

<sup>16</sup> Mbh. XII, 177, 36.

<sup>17</sup> Ebd. 176, 1 f.; 22.

der Idealist<sup>18</sup>. Richtig ist, daß der Ehrliche sich nicht wie der Dieb zu fürchten braucht, der wie eine Gazelle im Dorf voll Furcht ist, und zwar vor dem Bösen, das er selber anderen zufügt<sup>19</sup>. Wer die Wesen nicht erschreckt, braucht sie nicht zu fürchten<sup>20</sup>, sagt in Jaina-Art der „tolerante“ brahmanische Kaufmann im Epos. Aber auch der zynische hedonistische Schmeichler meinte, daß der König, der sich mit der Staatswissenschaft Kauṭalyas belastet, vor Mißtrauen und Sorgen nicht ruhig schlafen kann<sup>21</sup>, was für den machiavellistischen Despoten wohl zutrifft! Der echte Materialist aber war von allen solchen Ängsten frei. Man denke an Lukrez, der mit seiner materialistischen Naturphilosophie die Gespensterfurcht, die die Priester dem Volk beibringen, aufhob, vergleichbar dem experimentierenden König Pāyāsi!<sup>22</sup>

Leugnung  
der Seele

Als verhältnismäßig wissenschaftlich denkende, antipriesterliche Aufklärer leugneten die Materialisten die Ewigkeit der Seele, die Tatvergeltung und Gott, kurz alles Übersinnliche. Sie erkannten nur die vier sinnlich wahrnehmbaren Elemente Feuer, Wasser, Wind und Erde an (nicht wie die Idealisten als fünftes den Raumäther) und glaubten an keine Seele, die nach idealistischer Auffassung bekanntlich etwas anderes als der materielle Leib sein sollte. Sie leugneten nicht, daß es etwas Geistiges gibt, aber sie erklärten es als ein Attribut des materiellen Leibes und seiner Organe. Wie das Vaiśeṣika lehrten sie, daß die Elemente die Leiber, Sinnesorgane und deren Gegenstände bilden, aber sie lehrten wie das Sāṃkhya, daß sie sich dabei wandeln wie alle Dinge.

Bei diesem Wandel entsteht auch das Psychische im Leibe, diesem komplizierten Gemisch aller vier Elemente. In den Teilen des Leibes, in den vier Elementen als seiner causa materialis, in der Materie an sich ist das Psychische freilich noch nicht vorhanden. Das ist so, wie der Alkohol noch nicht im reinen Wasser oder in gewissen Früchten und Ingredienzien, wohl aber nach 2–3 Tagen in ihrem Gemisch<sup>23</sup>, dem gegorenen Getränk, vorhanden ist (man denkt bei dieser grundlegenden Beobachtung der Materialisten an unsere Monisten, die noch um 1900 den Geist wie den Alkohol in einem Glase Bier zu haben behaupteten).

Aber Psychisches ist nicht etwa dauernd im Leibe vorhanden; es ist weder im Fötus (vor Entwicklung der Sinnesorgane) noch in Ohnmacht oder im Schlaf da; es ist nur so da, wie es durch einen Sinneseindruck hervorgerufen wird<sup>24</sup>. Der Materialist glaubte also, daß die Elemente sich (unter Umständen, die er im einzelnen nicht wissenschaftlich beschrieb) geistig betätigen<sup>25</sup>. Daher nannten die Idealisten den Materialisten den „Element-Intelligenzler“ und hielten ihm sophistisch entgegen, daß dann doch auch eine Axt sich alleine bewegen müßte<sup>26</sup>. Worauf der Materialist

<sup>18</sup> Ebd. 220, 5; 240, 7; 229, 22; 245, 31; 249, 12.

<sup>19</sup> Ebd. 259, 16.

<sup>20</sup> 262, 24.

<sup>21</sup> Daśakum. 256, 8.

<sup>22</sup> Auch das Yogavāsiṣṭha behauptete, den Menschen mit seiner Mystik die kindliche Angst vor Geistern zu nehmen; Glasenapp 1951 (s. o. Kap. 25 Anm. 20), 441, 445, 447. Man denke dabei an das tibetische Totenbuch (s. o. Kap. 23b).

<sup>23</sup> Nīlakantha zu Mhb. XI, 218, 29; ŚS III, 20, 22 (vgl. V, 130); Śhaddarśanasamuccaya, Vers 84; Nandīśūtri S. 3, Zeile 26 ff. (Nandīśūtra, ed. Bombay 1924, oblong). Vgl. E. O. v. Lippmann, Technologisches und Kulturpolitisches aus dem Arthashastra, Chemikerzeitung 135, 1925, 952: bei Kauṭalya noch keine Destillation.

<sup>24</sup> Tattvāsamgraha 1865 f.; vgl. 1928 (ed. Goshw. Or. Ser. XXX, Baroda 1926, I.).

<sup>25</sup> Candrikā zu Prābodhacandrodya S. 71 (ed. Bombay 1898).

<sup>26</sup> NS III, 2, 36.



nach alter Logikermethode mit der Analogie antwortete, daß sich aus zwei Hölzern Funken quirlen lassen, daß also auch aus mehreren Elementen Intelligenz hervorkommen kann<sup>27</sup>. Sogar im Leibe gibt es Psychisches ja nur, solange er atmet; hört aber der Atem beim Tode auf, so auch das Psychische; also ist das Psychische materiell<sup>28</sup>.

Insbesondere beruhen die von den Quietisten viel behandelten Leidenschaften nicht auf Sünden in einer früheren Wiedergeburt, sondern auf den drei (von den Ärzten anerkannten) humores: auf Schleim beruht Liebe, auf Galle Haß und auf Wind Verblendung; und da diese drei humores immer im Leibe vorhanden sind, kann es kein Aufhören dieser Leidenschaften geben<sup>29</sup> (was die Quietisten doch mit solchem Eifer anstreben!)<sup>30</sup>. Auch bei uns verbindet der Volksmund Galle und Ärger, und Haß ist ja nur eine gesteigerte Form des Ärgers. Liebe ist, fuhr der indische Materialist<sup>31</sup> fort, im Grunde nur durch eine Ansammlung von Samen (eine Form des Schleimes) veranlaßt; der Anblick einer besonderen Schönheit spielt dabei eine große Rolle; aber wenn einer sich in eine häßliche Frau verliebt, überträgt er eben die vermeintliche Schönheit auf sie. Ein anderer Materialist<sup>32</sup> erklärte Liebe platt aus einem Überwiegen von Erde und Wasser, Haß aus Feuer und Wind und Verblendung aus Wasser und Wind; es gab also Materialisten verschiedener Arten, und in den Einzelheiten ihres Materialismus konnten sie mangels einer wissenschaftlichen Physiologie über solche naiven Ansichten nicht hinauskommen. Immerhin ist es höchst beachtlich, daß diese Materialisten die Begriffe der Medizin in ihre Philosophie aufnahmen. Das haben indische Idealisten nicht getan!

Ein anderer Materialist<sup>33</sup> erläuterte das Bewegen der Sinnesorgane durch das Psychische (durch den Willen) mit dem Magnet, der, ohne es zu berühren, ein Eisen bewegt und doch etwas Materielles ist.

Wenn aber die Idealisten eine ewige Seele als etwas vom Leib und seinen Organen Gesondertes durch die Behauptung zu erweisen suchten, daß nur ein dauerndes Subjekt psychische Erlebnisse verschiedener Zeiten und Organe kombinieren kann<sup>34</sup>, so lehnten die Materialisten das ab: Es lassen sich nur Sinneseindrücke und eine auf sie folgende, sie verbindende Erinnerung erkennen, keine ewig dauernde Seele<sup>35</sup>. Daß aber Psychisches nur in einem lebenden Leib und nicht in einem Topf entsteht (man denke dabei an Uddyotakaras Sophismus!), das erklärte ein Materialist mit dem „Wesen“ oder der „Natur“ des Leibes<sup>36</sup>. Das war ein Begriff, der auch im Dualismus des Sāmkhya eine wichtige Rolle spielte: Die Materie bewegt sich kraft ihrer „Natur“, wie die Kuh kraft ihrer Natur Milch gibt; aber, fügte das Sāmkhya idealistisch hinzu<sup>37</sup>: sie tut es für ihr Kalb, und die Materie bewegt sich für die Erlösung der Seele. Damit war das materialistische Element im Dualismus des Sāmkhya verschämt versteckt.

<sup>27</sup> Nilakantha a. a. O.

<sup>28</sup> Nandivriti 6, 15.

<sup>29</sup> Ebd. 32, 14 ff.

<sup>30</sup> S. o. NS: Hunger hindert Yoga.

<sup>31</sup> Nandivriti 33, 19 ff.

<sup>32</sup> Ebd. 34, 2 ff.

<sup>33</sup> Mbh. XII, 218, 29.

<sup>34</sup> NS III, 1, 12.

<sup>35</sup> Sammatīrka prakaraṇa (ed. Ahmedabad, samvat 1980) 71, 32 f.

<sup>36</sup> Nilakantha zu Mbh. XII, 218, 23.

<sup>37</sup> SK 57.

Wenn weiter die Idealisten für die Ewigkeit der Seele anführten, daß ein Neugeborenes Fähigkeiten hat, die auf Erinnerungen an Erfahrungen in einem früheren Leben deuten<sup>40</sup>, so erklärte ein Materialist diese „Instinkthandlungen“ (wie wir heute sagen würden) mit einer Art Vererbung; das Kind bekommt sie leiblich von den Eltern, eine Seele anzunehmen ist also nicht nötig<sup>41</sup>. Fährten die Idealisten das Ichbewußtsein „Ich fühle, ich denke“ als Beweis für eine seiner Intelligenz bewußte Seele an, so stellten Materialisten dagegen naiv-witzig das Selbstbewußtsein: „Ich bin fett, ich bin glücklich“, das sich eindeutig auf den sich seiner freuenden Leib bezieht<sup>42</sup>.

Logik Um sich ihre Aktivität und ihre Lebensfreude nicht durch priesterliche Drohungen einschränken zu lassen, lehnten also die Materialisten auf dem Gebiet der Ontologie alles Jenseitige und Übersinnliche, Gott, Himmel und ewige Seele, ab. Sie leiteten ihre Naturphilosophie von ihrer grundsätzlich berechnigt sensualistischen, aber freilich mandunā in der Polemik von den Idealisten sehr platt hingestellten Logik her. Dabei war das Wichtigste ihre Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung, die sich weitgehend von der Auffassung der Idealisten unterschied. Eine materialistische Behandlung des Kriteriums der Handlung ist noch nicht bekannt geworden, aber das kann auf Zufall beruhen<sup>43</sup>. Als Gegenstand der Wahrnehmung erkannten sie an: 1. die Dinge, die weich, hart usw. sind, 2. die Dinge, die bitter, scharf, sauer usw. sind, 3. die Dinge, die wohl- oder übelriechend sind, 4. die Dinge, die a) an sich beweglich sind wie Menschen, zahme und wilde Tiere, und b) an sich unbeweglich sind wie Erde, Berge, Welten, Bäume (das ist eine unendliche Reihe, aber im Sanskrit ist es ein Wortspiel ähnlichklingender Worte: bhū-bhūdharma-bhuvana-bhūruha), Pfosten, Töpfe, Lotusse usw., und 5. die Töne der Flöten, Lauten usw.<sup>44</sup>.

Diese fünf Klassen von Dingen werden durch je ein Sinnesorgan wahrgenommen, nämlich durch das Tast-, Geschmacks-, Geruchs-, Gesichts- und Hörorgan. Aber das Entscheidende ist, daß bei 1.—4. betont wird, daß nicht die sinnlichen Eigenschaften wie Farben usw., sondern die Dinge selber Gegenstand der Wahrnehmung sind. Diese materialistische Definition umschreibt also eine für Nyāya-Begriffe sehr umfassende Wahrnehmung. Andere Stellen von Materialisten zeigen gar, daß die Wahrnehmung noch viel mehr leistet. Die Idealisten faßten die auf das Wahrnehmen von Rauch folgende Erkenntnis von Feuer als Folgerung auf, Materialisten als radikale Sennanlisten aber als Wahrnehmung<sup>45</sup>.

In die Wahrnehmung schlossen sie weiter auch Schlüsse ein wie z. B.: Diese Speise ist ein Mittel, den Hunger zu stillen (Folge), weil sie Speise ist (Grund), (denn alle Speise stillt Hunger) wie die gestrige Speise (Beleg)<sup>46</sup>. Es ist bezeichnend, wie der Materialist hier ähnlich dem alten Atem-Wind-Lehrer gerade das Essen als Beispiel in der Logik verwendet. Kein Idealist hätte zugegeben, daß hier etwas anderes vorliegt als Folgerung, während der Materialist meint: Das, worauf es beim Schließen

<sup>40</sup> NS III, 1, 17.

<sup>41</sup> Sarvamataṅkaprakaraṇa 71, 9ff.

<sup>42</sup> Ebd. 80, 2ff.; Sarvamataṅkagrāha (Triv. S. S. LXII, 1918) 15, 4.

<sup>43</sup> Erstens nahmen viele Idealisten das Kriterium des Handelns an. Zweitens hätten die, die es nicht annahmen, es kaum widerlegen können, hätten sich also gebüht, es einem Materialisten in den Mund zu legen.

<sup>44</sup> Guṇaratna zu Śaddarśanasamuccaya 302, 4.

<sup>45</sup> SDS I, 101f.; Prabodhacandrodaya 70, Komm.

<sup>46</sup> Sarvamataṅkagrāha 15, 13ff.



ankommt, ist, daß man das Stets-Zusammen-Vorkommen von Grund und Folge im Beleg erkennt. Soweit gab ihm die idealistische Logik recht. Daß die gestrige Speise Hunger gestillt hat, das hat der Materialist aber eindeutig wahrgenommen, und wenn er die heutige verlockend vor ihm stehende Speise nur sieht, weiß er schon dank seinem guten Gedächtnis, daß sie ihn sättigen wird, das sieht er ihr an, das ist in dem Akt der Wahrnehmung mit eingeschlossen.

Die Idealisten stellten ferner das Zeugnis als besonderes Erkenntnismittel hin, aber die Materialisten schlossen es — soweit sie es überhaupt gelten ließen — wiederum in die Wahrnehmung ein<sup>45</sup>, denn worauf beruht es als auf Wahrnehmung? Aber wenn es ihr widerspricht, ist es kein gültiges Zeugnis. Ebenso erkannten sie auch im „Vergleich“ kein besonderes Erkenntnismittel an<sup>46</sup>, sondern nur ein Wiedererkennen, also eine mit Erinnerung gemischte Wahrnehmung. Wofür die Idealisten den Vergleich in der Philosophie verwendeten, ist noch ungeklärt<sup>47</sup>. Aber das Zeugnis war die Grundlage ihres Dogmatismus und der Offenbarungsreligion, und den Schluß mißbrauchten sie zum „Nachweis“ der Existenz der Seele, Gottes usw. Es ist also berechtigt, wenn sich die Materialisten gegen diese Art irrationaler „Erkenntnismittel“ wandten und ihren Sensualismus stark betonten.

Neben diesen positiven Teil ihrer Logik stellten sie eine ausführliche Polemik gegen die Idealisten. Sie wollten nichts Übersinnliches anerkennen, also auch weder die Folgerung noch das Zeugnis der heiligen Schrift, die die Idealisten für den Nachweis des Übersinnlichen, der Seele usw. benötigten.

Die Materialisten erkannten eine Folgerung (als eine Art Wahrnehmung) nur an, solange es sich um Dinge und Handlungen des Diesseits, nicht um Jenseitiges handelt<sup>48</sup>. Aber den Idealisten handelte es sich ja gerade vor allem um den Nachweis der Seele und Gottes, dem Hylozoisten Uddālaka freilich um den Nachweis der sinnlich nicht faßbaren Urmaterie. Es ist also richtig, wenn ein Hirt aus Rauch in der Ferne Feuer erkennt<sup>49</sup>, aber es ist falsch, wenn einer morgens im Staub der Straße Schakalspuren sieht und schließt, nachts sei ein Schakal dagewesen. Es kann ja sein, daß ein Witzbold mit seinen Fingern die Spuren nachgemacht hat<sup>50</sup> (was man vielleicht, um die lieben Nachbarn zu erschrecken, tat). Auf einen ähnlichen materialistischen Einwand hatte schon das „Nyāyasūtra“<sup>51</sup> zu antworten gehabt: Man muß genau feststellen, ob es sich wirklich um einen Pfauenschrei handelt, den man aus einem Gebüsch zu hören meint, es kann ja sein, daß ihn dort ein Vogelsteller nachahmt.

Übersinnliches aber kann man, fuhr ein Materialist fort, nie folgernd erschließen, weil man an einem Übersinnlichen nie den Zusammenhang von Merkmal und Merkmalsträger wahrnehmen kann (wie z. B. den von Intelligenz und Seele). Aber auch

<sup>45</sup> Ebd. 15, 12f.; vgl. Mbh. XII, 218, 27: *aitihya*. Die Materialisten erkannten das Artha- und Kāmaśāstra als Zeugnis an.

<sup>46</sup> *Prabodhacandrodaya* 70, Komm.

<sup>47</sup> Meinten sie solche Bilder und Vergleiche wie im Sāṃkhya das des Wagens und Wagenfahrers für Leib und Seele, das von Kuh und Kalb für Materie und Geist? S. o. Hegel: Religion spricht in Bildern, *Philosophie in Begriffen* (Kap. 1).

<sup>48</sup> *Guṇaratna* 307 zu 83.

<sup>49</sup> *Saṃmativarkaprak.* 73, 17.

<sup>50</sup> *Guṇaratna* zu 82 sehr ausführlich. Anders Nilakantha zu Mbh. XII, 134, 2; vgl. Jā-raka 113: Schakal kommt nachts in Stadt.

<sup>51</sup> NS II, 1, 35f.

Analogien kann es für ein Übersinnliches nicht geben<sup>52</sup>, was ein Uddyotakara schon bedauernd hatte feststellen müssen. Ein Materialist stellte sogar witzig einen Schluß auf, um den Schluß auf Übersinnliches ad absurdum zu führen: Schluß ist kein richtiges Erkenntnismittel (Behauptung), weil er Unentschiedenes (dessen Realität fraglich ist) erkennen will (Grund) wie diejenigen Erkenntnismittel, die anerkanntermaßen falsch sind (Beleg), denn sie wollen ja auch bekanntlich Fragliches, Nicht-daseiendes erkennen<sup>53</sup>.

Der eigentliche Gegenstand eines Schlusses ist nach indischer idealistischer Logik das allgemeine Genus, z. B. das des Feuerigseins bei einem Berg, über dem man Rauch sieht. Aber die Materialisten erkannten kein Genus als besondere Realität im Sinne der Kategorie des *Vaisheshika* an, also auch nicht diesen Gegenstand des Schlusses<sup>54</sup>. Schließen kann man ferner nur, wenn man das Stets-zusammen-Vorkommen von Grund und Folge erkannt hat. Aber wie kann man das wahrnehmen, richtet sich die Wahrnehmung doch nur auf wenige gegenwärtige Fälle, nicht auf alle, und ohne die ist das Stets-zusammen-Vorkommen nicht gesichert<sup>55</sup>. Man kann das Stets-zusammen-Vorkommen aber auch nicht durch ein Schließen erkennen, denn dann ergibt sich ein *regressus in infinitum* oder ein *circulus vitiosus*<sup>56</sup>. Der *Nyāya* beschränkte sich mit *Gangeśa* in seiner „Neuen Logik“ mit Recht<sup>57</sup> darauf, daß man „meist“ ein solches Zusammen-Vorkommen beobachtet hat<sup>58</sup>, aber dieser Materialist der idealistischen Polemik leugnet radikalistisch, daß auch tausendfaches Sehen erlaubt, einen allgemeingültigen Satz für eine Deduktion aufzustellen.

Fehlschlüsse ergeben sich dann, wenn man bei der Deduktion eine „Bedingung“ übersieht; so z. B. ist Rauch nicht immer die Folge von Feuer, sondern nur, wenn man feuchtes Holz verbrennt. Man kann also nicht immer von Feuer auf Rauch schließen (wohl aber umgekehrt!), aber wer ist sicher, daß er bei seinem Schließen keine Bedingung übersieht?<sup>59</sup> Das mag genügen, um den Stil der Diskussion der Idealisten gegen die materialistische Logik zu zeigen. Man muß dabei bedenken, daß, abgesehen von der idealistischen Parteilichkeit, ein gut Teil der anzunehmenden Fehler des indischen Materialismus darauf zurückzuführen ist, daß er sich auf keine Wissenschaft stützen konnte.

Gegen den brahmanischen heiligen Veda aber wiederholten die damaligen Materialisten noch immer die alten Argumente des *Kauṣa*<sup>60</sup>, daß der „Veda“ lügt und sich widerspricht<sup>61</sup>. Er lügt, wenn er verspricht, daß man nach einem bestimmten Opfer in den Himmel aufsteigt oder einen Sohn bekommt, und er widerspricht sich, wenn er einerseits Ritualismus der *Mīmāṃsā* und andererseits Wissen als Heilsweg des *Vedānta* hinstellt. Wenn nun die *Mīmāṃsā* an die Ewigkeit des „Veda“ glaubte, der *Vedānta* aber daran, daß ein Gott ihn verkündet hat, die Buddhisten und Jainas,

<sup>52</sup> *Sammatitarkaprak.* 70, 8f.; 93, 20.

<sup>53</sup> *Ebd.* 70, 17–21.

<sup>54</sup> *Ebd.* 70, 37; 554, 5f.

<sup>55</sup> *Ebd.* 70, 30; 554, 9; *SDS* I, 75; *Tarkadīpikā* 45; vgl. Jacobi, H., in *Nadir. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1921, 465, 1.

<sup>56</sup> *Sammatitarkaprak.* 75, 18; 554, 11; *SDS* I, 81.

<sup>57</sup> Vgl. *Chaitanyasiddhi* 70.

<sup>58</sup> *Tattvacintāmaṇi* (Chowkh. S. S. 187, Benares 1927, 133).

<sup>59</sup> *SDS* I, 90f.

<sup>60</sup> Bei *Yāska* I, 15, z. o. S. 186f.

<sup>61</sup> *SDS* I, 45; *NS* II, 1, 55ff.



daß ihre Religionsgründer als „allwissende Menschen“ ihre heiligen Schriften verfaßt haben, wenn also diese verschiedenen Religionen verschiedene Gründe für die Unfehlbarkeit ihrer Dogmen anführten und die Gründe der anderen ablehnten, so brauchten die Materialisten nur die einen gegen die anderen auszuspielen, um sie sich gegenseitig widerlegen zu lassen<sup>62</sup>. Sie erklärten also — was ein Sänger schon im RV X, 82, 7 selber gesagt hatte — den „Veda“ für Geschwätz betrügerischer, habgieriger Pfaffen<sup>63</sup>, von Spaßvögeln, Spitzbuben und Nachschleichern<sup>64</sup> für Schwächlinge und Fatalisten<sup>65</sup>, die die komischsten Riten vorschreiben und sogar gelegentlich Fleisch zu essen erlaubten, was doch an sich verboten war. Wenn man ein Rind bei einem gewissen Opfer in den Himmel schicken kann (damit es dort die Götter ernährt), warum schickt man dann nicht auf dieselbe Opferweise seinen Vater in den Himmel<sup>66</sup>, und warum gibt man dann einem Verreisenden Wegzehrung mit, statt ihn durch Opfer fernhin zu ernähren? Wie kommt es, daß die Götter im Himmel beim Opfer satt werden, aber nicht die (viel näheren) Tauben auf dem Dach des Tempels?<sup>67</sup> Nur die armen Schlucker mit hungrigem Magen, die bettelnden Brahmanen erklären die vielen teuren Spenden für verdienstvoll<sup>68</sup>. Ebenso ist Askese nur etwas für Schwächlinge, die sich nicht anders ernähren können<sup>69</sup>, solche Selbstquälerei macht doch nicht glücklich<sup>70</sup>, nur Toren quälen sich<sup>71</sup>, nur Schwächlinge leben keusch<sup>72</sup>. Aber deshalb braucht man noch nicht alle Materialisten als Leugner der Ehe und Anhänger der freien Liebe hinzustellen<sup>73</sup>. Freilich, sowenig sie den brahmanischen Ritualismus anerkannten, sowenig sahen sie den Nutzen und die Berechtigung der brahmanischen Kastenordnung ein<sup>74</sup>.

Und gar, was die Erlösung, das verheißene Ziel aller Wesen, angeht, so erklärten sie mit ihrer Diesseitigkeit: Erlösung ist Freiheit, Unabhängigkeit in diesem Leben<sup>75</sup>, d. h., sie deuteten religiöse, jenseitige Begriffe als diesseitige, wie es schon in der alten „Upanishad“ der Lehrer Kṛṣṇas, Ghora, getan hatte, der das Leben selber als Opfer deutete, um das Opfern unnötig zu machen. Bindung, das Gegenteil der Erlösung, aber ist den Materialisten Sklaventum. Himmel bedeutet nichts als schönes Essen<sup>76</sup>, Leben mit jungen Mädchen, mit Parfüms, feinen Kleidern usw.; Hölle sind die Feinde, Waffen, Krankheiten usw.<sup>77</sup>. Hölle ist das Leid, sind die Dornen usw., und Gott ist nur ein König<sup>78</sup>. Was will der Mensch? Frei sein von Leid durch Mittel, die

<sup>62</sup> Sammatīcākapraha. 45, 8 ff. zitiert dazu Kumārila zu MS 2, fl. 117–119.

<sup>63</sup> SDS I, 48.

<sup>64</sup> Ebd. 128.

<sup>65</sup> Ebd. 112 f.; der Vers ähnelt dem bei Nīlakantha zu Mbh. XII, 218, 25.

<sup>66</sup> Der Kommentator zitiert dazu Viṣṇupurāṇa III, 18, 85.

<sup>67</sup> SDS I, 114 ff.

<sup>68</sup> Sarvasiddhāntasamgraha (v. Sankara), transl. Prem Sundar Bose, Calcutta 1929, Lōkayātika Doctrine 12.

<sup>69</sup> SDS I, 50 f.

<sup>70</sup> Mbh. XII, 219, 17.

<sup>71</sup> Sarvasiddhāntasamgraha 11.

<sup>72</sup> Ebd. 12.

<sup>73</sup> Indian Historical Quarterly VII, 132: Viśvanmodatarāṅgini.

<sup>74</sup> SDS I, 111.

<sup>75</sup> Ebd. XI, 131.

<sup>76</sup> Ind. Hist. Quart. a. a. O. 132.

<sup>77</sup> Sarvasiddhāntasamgraha a. a. O. 9 f.

<sup>78</sup> SDS I, 52.

zum Erfolg führen! Ein Leid im täglichen Leben sind die Dornen; das Mittel zum Freiwerden von ihnen ist das Anlegen von Sandalen; dafür ist das Mittel der Schuster usw., und das Ziel ist die Schmerzlosigkeit. Oder ein wissenschaftliches Beispiel: Leid ist Krankheit, frei (von ihr) macht die Heilkunde, deren Mittel ist die Untersuchung, und der Erfolg ist die Gesundheit<sup>19</sup>. Wozu also dieser ganze Umstand der Philosophie der Idealisten? Freiheit ist demnach für diese indischen Materialisten ein zu vages Wort. Sie fragten: Freiheit wovon? Und sie dachten dabei schon an Freiheit von Ausbeutung, vom Sklaventum!

So stellen idealistische Gegner die Materialisten des indischen Feudalismus dar. Man kann aus ihrer Polemik trotz aller Gehässigkeit (sie stellten sie so dar, daß sie sie leicht widerlegen zu können meinten!) das Denken des unverdorbenen, gewöhnlichen Menschen, des aktiven, diesseitsfreudigen Inders herauslesen, es gibt ja in Indien prozentmäßig nicht mehr Mönche als in Europa. Leider haben die Vertreter der Wissenschaften, der Medizin, Mathematik und Astronomie, die nach Alberunis Zeugnis damals in Indien so hoch entwickelt waren, keine erkenntnistheoretischen, ihre Methode behandelnden Schriften hinterlassen.

### 28a. Die Mystiker Madhva und Nimbārka (um 1250)

Um 1250 hatte der Islam im Westen als Sieger in den Kreuzzügen die Angriffe der Christen abgewiesen (1095–1227), und auf der anderen Seite hatten im Osten die türkischen Ghoriden, die islamischen Herren von Afghanistan, mit harten Schlägen die Macht der Rājputen in Nordindien gebrochen (1192). Damit war das politische Schicksal Indiens für die nächsten Jahrhunderte besiegelt, und nur in Südindien blieb die alte brahmanische Kastengesellschaft unangefochten. Schon Dinnāga und Dharmakīrti, aber auch Sankara und Rāmānuja waren Südinder gewesen. In Südindien wurden vishnuitische und śivaitische Sekten mit ihren Riestempeln als Kultzentren von Königen, Großgrundbesitzern und reichen Kaufleuten unterhalten, gerade jetzt, wo der Islam drohte, große Massen dem Hinduismus abspenstig zu machen. Aus einem solchen Zentrum stammte auch Madhva, der berühmteste Kopf unter den Hindumystikern um 1250. Er hat nach der Legende zweimal Wanderungen durch Nordindien gemacht und soll dabei mit Mohammedanern zusammengekommen sein und mit ihnen in ihrem Türkisch disputiert haben<sup>2</sup>, aber von islamischem Einfluß in seinem Lehrgebäude kann man bisher keine greifbaren Spuren finden. Allenfalls könnte man in seiner Vorstellung von dem höchsten Gott (Vishnu), seinem Sohn (Vāyu = Gott der Winde) und dem Teufel (Kali) christliche Gedanken vermuten<sup>3</sup>.

Madhva gilt bis heute als einer der autoritativen Vedānta-Lehrer, aber die Vedānta-Elemente sind in seinem eklektischen Denken stark überwuchert von Sāṃkhya, Nyāya, ja Jainismus und Wind-Verehrung. Madhva nahm dies alles auf, um sich vom exklusiven (wenn auch toleranten) Sankara zu unterscheiden und vielen vieles zu bieten. Die Vishnuiten seiner Heimat sollen damals unter den Śivaiten

<sup>19</sup> Udayana, *Nyāyavārtikakāṇḍīyapāraṇihuddhi* (Bibl. Indica, Calcutta 1911) 132 f.

<sup>2</sup> Glasenapp, *Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens*, Bonn 1923, \*5; dieses Buch ist dem Folgenden zugrunde gelegt. Dasguptas ausführliche Behandlung Madhvas (IV, 51 ff.) ist wesentlich scholastischer und im folgenden kaum zitiert.

<sup>3</sup> Glasenapp a. a. O. \*27 ff.



sehr gelitten haben; das wird als Hauptgrund seiner bitteren Feindschaft gegen Śankaras śivaitische Sekte des Vedānta angeführt; aber welche Klassenkräfte es waren, vermutlich der Druck demokratischer und nationaler Bauern, Handwerker usw., die seine Anhänger (heute sind es einige Brahmanen im Tempel- und Staatsdienst und Vertreter des Handels und des Großgrundbesitzes)<sup>3</sup> zu Förderern seiner neuen, višnuitischen Vedāntasekte, hundert Jahre nach der des Rāmānuja, machten, entzieht sich eintrweilen unserer Kenntnis. Jedenfalls spricht aus seinen Worten ein tiefer Haß gegen die ketzerischen Śiva-Verehrer, wenn er sie zu ewigen (!) Höllenstrafen verurteilt<sup>4</sup> und als eine Hauptsünde den Haß gegen die Lehrer, d. h. eine Verkleinerung ihrer Tugenden, hinstellt<sup>5</sup>. Er stand wie Rāmānuja auf dem Standpunkt, daß der Heilsweg des erlösenden, „philosophischen“ „Wissens“ und der gelehrten Gottesminne nur den drei oberen Kasten offensteht, die Śūdras aber durch ihre Gottergebenheit und das Anhören der frommen „Purāṇen“ ebenfalls zur Erlösung gelangen können<sup>6</sup>. Indessen stand er auch wieder in einem gewissen Gegensatz zu Rāmānuja; beide waren Višnuiten, aber Rāmānuja verehrte, wie sein Name zeigt, mehr Rāma, Madhva aber Kṛṣṇa.

Madhva lehnte Śankaras Illusionismus, seine Lehre vom attributlosen brahman als „reinem Geist“ und einziger Realität und seine Unterscheidung der höheren und niederen Wahrheit ab<sup>7</sup>; er stellte wie Rāmānuja die Gottesminne über das philosophische „Wissen“, lehrte eine Erlösung in einem Paradies und also statt Śankaras unio mystica die Schau Višnus in seinem Himmel, wo die Erlösten in der seligen Nähe und Anbetung Gottes leben<sup>8</sup>.

Seine Gottesliebe war noch gefühlsbetonter als die des Rāmānuja; er schloß derwischartige Tänze<sup>9</sup> in die Ausdrucksformen der Gottesliebe ein, er sang begeisterte Hymnen zum Preise Gottes, er war also noch weniger Philosoph oder Wissenschaftler als Rāmānuja; aber er war auch wieder viel nüchterner, scholastischer, theologisch-pedantischer.

Ein echter, ein wissenschaftlicher Philosoph war er jedenfalls nicht! Er versuchte eine Systematisierung der bislang meist populär betriebenen „Philosophie“ der „Purāṇen“; und diese war stets ein buntes Gemisch von Sāṃkhya und Vedānta gewesen. So lehrte er ähnlich wie vor ihm u. a. Praśastapāda, daß Gott, d. h. Viṣṇu, der Weltschöpfer ist und unzählige Male die Welt in sich hineingenommen hat und wieder aus sich hat hervorkommen lassen; Gott läßt dabei aber die Welt teils nach den Begriffen des Sāṃkhya aus sich hervorgehen (aus der Urmaterie entsteht das Denken, daraus das Ichbewußtsein, daraus entstehen einerseits die Sinne, andererseits die Sinnesorgane usw.). Daneben wiederholte Madhva die alten Mythen von dem Weltei, von Viṣṇu, der aus seinem Nabel einen Lotus herauswachsen läßt, aus dessen Blüte dann Brahmā hervorkommt<sup>10</sup>, der dann die Welt im einzelnen nach Gottes Willen schafft. Daneben lehrte er die übliche phantastische Kosmographie und die višnuitische „Weltgeschichte“ mit ihren vier Perioden, wie sie in allen

<sup>3</sup> Ebd. 739.

<sup>4</sup> Ebd. 105, Anm. 2, 65.

<sup>5</sup> Ebd. 104.

<sup>6</sup> Ebd. 88f.

<sup>7</sup> Ebd. 18f.

<sup>8</sup> Ebd. 91ff., 95; 108ff.

<sup>9</sup> Ebd. 92f. Vgl. Bhaṣam (s. o. Kap. 10, A. 11) 116: Gesang und Tanz bei Ājivikaz.

<sup>10</sup> Vorar. Lit. II b 1: Kosmogonien.

„Purāṇen“ vorkam und uns an Hesiod erinnert. Er lehrte endlich seine sektiererischen Auslegungen der alten Vishnu-Theologie der vielen Inkarnationen und sonstigen Erscheinungsformen Vishnus, was alles mit Philosophie nichts zu tun hat.

Er war ein heftiger Vertreter der Lehre der Gnadenwahl — also vielleicht Ideologe des Despotismus (man denke aber auch an Calvin!) — und sah wie Pratardana und Uddyotakara in Gott den alleinigen und unumschränkten Herrn der Welt und der Geschichte aller Seelen<sup>11</sup>. Er schafft und zerstört die Welt periodisch ohne ein Ziel, ohne ausgerichteten Willen und ohne Gier, spielerisch wie ein Kind<sup>12</sup> (Kṛṣṇa als unbändiges Kind war ein beliebtes Kultobjekt der Vishnuiten!). Der Herr des Alls ist also kein attributloses brahman (wie Śaṅkaras Sekte lehrte), kein reiner Geist, sondern ein persönlicher Gott mit zahllosen Attributen, die seinen „lieblichen“ Leib bilden<sup>13</sup>: Der Fromme schaut die unendliche Fülle der Attribute Gottes, seine Ewigkeit, Allmacht, Vollkommenheit, Aktivität (ja er ist das einzig Aktive in der ganzen Welt!), seine Gerechtigkeit und Gnade, Weisheit, Seligkeit usw.

Windverehrung  
usw.

Gott schafft aber eine Fülle von Göttern, das unübersehbare Hindupantheon, das Madhva mit pedantischer Scholastik systematisch ordnend darzustellen strebte. Unter den vielen Göttern aber verehrte er am meisten den Wind; auch Pratardana hatte ja Wind- und brahman-Verehrung vereinigt und die Prädestinationstheorie vertreten. Madhva gab sich sogar für eine Inkarnation des vedischen Windgottes aus<sup>14</sup>. Er beschrieb ihn als bewegt nach der alten, hylozoistischen Weise und übernahm aus der vedischen Theologie, daß Feuer, Wind und Sonne nichts anderes als die drei Gestalten des Windgottes auf Erden, im Luftraum und am Himmel sind<sup>15</sup>. Er gab ihm u. a. die Funktion des Führers der Totenseelen ins Jenseits<sup>16</sup>, eine Rolle, in der der Wind schon von Yājñavalkya erwähnt wurde. Er nannte ihn das höchste oder liebste Abbild Gottes, den Sohn Gottes, den besten nächst Gott und den ältesten unter allen den vielen vergänglichen Göttern, mächtiger als alle anderen, als Herr zu bezeichnen, welcher der nächste zum Herrn (zu Vishnu) ist; er verhilft den Seelen zur erlösenden Erkenntnis und führt sie nach ihrem Tode Gott zu<sup>17</sup>.

Im Menschen ist der Windgott der Atem, und der Atem ist der Sitz Gottes im Menschen<sup>18</sup>; Gott ist ja die einzige Kraft alles Handelns, braucht also einen Sitz im Menschen, damit er handeln und Lohn und Strafe für seine Handlungen erleben kann. Der Atem läßt aber auch den Leib seine Funktionen erfüllen<sup>19</sup>, und das Sāṃkhya irrt, meinte Madhva, wenn es lehrt, daß die Materie sich ihrer Natur nach von selber oder für die Seele bewegt. Der Atem trägt den Leib, so daß er aufrecht steht; er läßt die Sinnesorgane arbeiten, denn die sind an sich kraftlos, sind nichts als Instrumente. Er aber wirkt auch im Schlaf, im bewußtlosen Zustand der Trance und wirkt in den Bewegungen des Neugeborenen, die wir instinktiv nen-

<sup>11</sup> Glasenapp a. a. O. 58, 62, 64.

<sup>12</sup> Ebd. 42.

<sup>13</sup> Ebd. 31ff.

<sup>14</sup> Ebd. \*2.

<sup>15</sup> Ebd. 46. Das ist sehr alte Tradition, vgl. Brhaddeśavā (Kṛṣṇa 293); Yāska: drei Götter in drei Bereichen; Brāhmaṇa (Deussen I, 1, 183, 185 usw.).

<sup>16</sup> Glasenapp a. a. O. 106; vgl. BUp. III, 3, 2.

<sup>17</sup> Glasenapp a. a. O. 73.

<sup>18</sup> Ebd. 58.

<sup>19</sup> Ebd. 59.



nen<sup>20</sup>. Es ist also deutlich, daß hier im Vedānta Madhvas die uralte Atem-Wind-Lehre trotz frommer Entstellung ihres Hylozoismus weiterlebt, die sich aus indoeuropäischer Wurzel über die Upanishaden, die Medizin und die epische Philosophie bis in dies späte Mittelalter und damit bis zu den Madhva-Anhängern von heute verfolgen läßt. Ob diese Windverehrung in Madhvas Familie altüberkommen war oder ob er sie von einem Lehrer einer Windverehrersekte übernommen hat und warum er sie aufnahm und so stark betonte, ist noch nicht geklärt.

Wie im Vedānta Śankaras die māyā neben dem Geist, so steht bei Madhva die Göttin Lakṣmī neben Viṣṇu als seine untrennbare Begleiterin (als eine uralte mythologische Wurzel des Upanishadmonismus sowohl wie des Sāṃkhya-Dualismus muß ja das in Liebe vereinte Weltgötterpaar gelten!). Viṣṇu findet ewig seine Wonne (ein wesentliches Charakteristikum Gottes) in ihr, aber aus eigener Kraft, während sie dabei ihre Wonne nur durch ihn findet. Sie ist die Mutter aller Wesen, die Urgebäuerin, und schafft alle Wesen als Große Māyā. Māyā ist bei dem Dualisten Madhva eben nicht die kosmische Illusion wie bei Śankara, sondern ähnlich wie bei dessen Schüler Padmapāda die zweite Realität, die „höchste Seele“, neben der ersten Realität Gott; und sie schafft den anderen Seelen ihre Leiber aus der Materie, der dritten Realität, Lakṣmī ist also zwar sehr groß neben Gott, aber Madhva war doch nicht etwa ein Śākta, die in der Muttergöttin die höchste Gottheit überhaupt verehrten. Für Madhva war nur der eine Gott, Viṣṇu, die Quelle alles Heils<sup>21</sup>.

Die Seelen sind, lehrte er wie Rāmānuja, atomklein<sup>22</sup>, und zwar gehen unendlich viele Seelen auf den Raum eines einzigen materiellen Atoms<sup>23</sup> (wie auch die Jainas lehrten). Die Seelen sind an sich inaktiv, aber Gott läßt sie handeln, so daß die Seele doch eine gewisse, wenn auch unbedeutende Aktivität ihr eigen nennt; wäre sie voll-aktiv (d. h. frei zu handeln), so würde sie nichts tun, was ihr schadet, oder unterlassen, was ihr gut tut, so gäbe es also keine Not in dieser Welt des irdischen Jammertals<sup>24</sup>. Die Seele handelt also wie ein Geselle unter der Leitung seines Meisters. An sich ist die Seele intelligent, aber sie ist sich dieser Wesenheit mit Gott nicht bewußt, weil ihr ihre Verblendung Gott verbirgt. Diese Verblendung ist aber nicht wie bei Śankara bloße Illusion, sondern ein feinstofflicher Leib, der aus „finsterer“ Materie besteht<sup>25</sup>. Da hat der Dualist in seiner Polemik gegen Śankara den Begriff der Finsternis aus dem Sāṃkhya entnommen (dem zufolge die Materie aus dem Lichten, Bewegten und Finsternen besteht); aber dieser feine Leib im Leib, den schon der ältere Vedānta und das Sāṃkhya lehrten, erinnert auch an die Jainatheorie von dem Einstrom von Atomen in die Seele als magische Folge sündhafter Handlungen.

In Übereinstimmung mit Yājñavalkya und der Vedāntatradition lehrte Madhva, daß es für den Mystiker die verschiedenen Zustände des Wachens, Träumens, Schlafens und der Trance zu unterscheiden gilt. Andererseits war wieder Madhvas Sekten-Vorstellung, daß es bestimmte Klassen von Seelen gibt, solche, die zur Erlösung befähigt sind, solche, die ewig im Kreislauf der Wiedergeburten bleiben

Seele und  
Erlösung

<sup>20</sup> Ebd. 56; s. o. Caraka (S. 217 f.), NS (S. 235), Materialisten (S. 290).

<sup>21</sup> Glasenapp 2. 2. O. 74 f.

<sup>22</sup> Ebd. 54.

<sup>23</sup> Ebd. 61.

<sup>24</sup> Ebd. 58 f.; s. o. Kumārila.

<sup>25</sup> Ebd. 56.

werden, und solche, die zu ewiger Höllenstrafe verdammt sind, alle festgelegt durch Gottes Gnadenwahl<sup>26</sup>. Das war krasser Fatalismus. Aber zu seinem Wind-Kult paßt wieder seine dualistische Anerkennung der Materie: Kein Unverbildeter bezweifelt, das zeigt sein praktisches Verhalten, die Wirklichkeit unserer Umwelt<sup>27</sup>, lehrte er; wäre sie nur Schein, nur Illusion des Bewußtseins, würde man nicht etwas vor langer Zeit Gesehenes später wiedererkennen. Bei diesem Dualismus läßt sich Gott als Welterschöpfer mit einem Töpfer vergleichen, der aus etwas Wirklichem, aus Materie, sein beabsichtigtes Produkt herstellt. Das war ähnlich der Vorstellung des Uddyotakara und seiner Nyāya-Nadifolger, jener Sivaiten, die seit Jahrhunderten neben den mystischen Sivaiten des Vedānta des Śaṅkara einherliefen. In Übereinstimmung mit Uddyotakara aber glaubte Maḍhva auch an die drei Arten der positiven, negativen und positiv-negativen Schlüsse<sup>28</sup>, jene Vergewaltigung der Logik, deren Uddyotakara bedurft hatte, um die Existenz der ewigen Seele zu beweisen.

Nimbārka  
Krishnamystik

Ungefähr in derselben Zeit mag Nimbārka gelebt haben, der Begründer einer anderen Vedānta-Sekte<sup>29</sup>. Er war wie Maḍhva ein Verehrer Kṛṣṇas, stand aber Śaṅkara und Rāmāṇuja wieder näher. Er war monistischer Idealist und lehrte, Gott sei nicht nur der Schöpfer, sondern auch die (paradoxe) immaterielle causa materialis der Welt (was der Dualist Maḍhva bestritt), zwischen Gott und Welt sei also kein Unterschied, und doch gäbe es (paradoxe) einen, insofern Gott der Lenker, die Welt aber das Gelenkte sei: Seine Lehre ist also grundsätzlich monistisch (mit der bei diesen Mystikern beliebten paradoxen Antilogik). Nimbārka leugnete aber Śaṅkaras Lehre des Illusionismus und behauptete, Gott wandle sich wirklich zur Welt. Welt und Seelen haben angeblich andere Attribute als Gott, sind also verschieden von ihm; aber sie hängen schlechthin von ihm ab, sind also zugleich wiederum nicht von ihm unterschiedene Realitäten. Gott schafft die Welt oder wandelt sich zur Welt kraft seiner „Kraft“, diese Kraft ist Rādhā, die in den mittelalterlichen „Purāṇen“ verherrlichte mythologische Geliebte des Hirtengottes Kṛṣṇa; sie ist jene immaterielle causa materialis der Welt, sie spielt bei Nimbārka eine ähnliche Rolle, wie sie Lakṣmī in Maḍhvas Dualismus, Māyā in Śaṅkaras Monismus und der Mutterschoß im Sāṃkhya spielt. Gott hat weiter einen herrlichen himmlischen (natürlich auch immateriellen) Leib (wie bei Maḍhva). Hingabe an Gott, freudige Hinnahme der Abhängigkeit des Menschen von Gott ist das Heilmittel, das höher steht als Werke und Wissen.

Im Islam wurde damals der Platonismus verurteilt und ein Suhraverdi hingerichtet. Im Judentum aber ist die Kabbala mit dem indischen Tantrismus zu vergleichen. In Toledo wirkte die jüdisch-islamische Philosophie auf die christliche, und die Übersetzungen des Aristoteles in Spanien halfen mit zur Hochblüte der christlich-mittelalterlichen Scholastik. Die katholische Kirche aber hatte gerade, gedrängt von der mystischen Christus-Sehnsucht der Sektierer, der Ideologen der Armen, die beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner gegründet. Dominikus war mehr Wissenschaftler und Aristoteliker, aber Franziskus war der Ekstasiker der Gottesmystik, umgeben von fanatischen Jüngern, armen, wandernden Predigern; der Philosoph der Franziskaner war der Mystiker Buonaventura, ein Zeitgenosse des

<sup>26</sup> Ebd. 63.

<sup>27</sup> Ebd. 16; aber er lehnte das Kriterium der Handlung ab: Dasgupta IV, 175.

<sup>28</sup> Glasenapp a. a. O. 2, Anm. 6; Dasgupta IV, 185, 201.

<sup>29</sup> Radhakrishnan II, 751ff.: 11. Jh.; Glasenapp 1940, 427; um 1270.



Madhva, aber auch des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, der beiden Lehrer der Dominikaner.

Zwischen Indiens Vedānta und Europas Christenheit aber wirkten damals im seldschukischen Kleinasien Attar und Dschelaleddin Rumi, der eine wie der andere mystische Dichter, Höhepunkte des Sufismus, mit kultischen Tänzen der Derwische als Mittel zur ekstatischen unio mystica, die an Madhvas Tempeltänze erinnern. Dschelaleddin sah in der Welt nur einen Schatten Gottes; ebenso lehrte Halladsch. Platon hatte in seinem Gleichnis die Dinge als Schatten der Ideen mythologisiert, ein uigurischer buddhistischer Mystiker aus vielleicht eben dieser Zeit aber verglich die empirischen Erscheinungen mit Schatten und Abbildern des letzten Absoluten, und man fragt sich noch, ob und wie sich da im fernen Turkestan indische und griechisch-islamische Mystik vermischt haben<sup>20</sup>.

Dieser Uigure, also ein Türke, gebildet an indischer und chinesischer Literatur, hat die einzige bisher bekanntgewordene selbständige uigurische, d. h. nicht aus dem Indischen, Chinesischen oder Tibetischen übersetzte philosophische Schrift jenes spätbuddhistischen Idealismus hinterlassen, der in Indien ausgestorben war, in Inner- und Ostasien noch lebte und an Mahāyānaschriften wie das altindische „Lankāvatāra-sūtra“ anknüpfte. Er nannte die angeblich alleinige Realität die „Herzwurzel“. Das Herz galt ja seit Urzeiten als der Sitz des psychischen Erlebens; es galt diesem Idealisten als die Wurzel aller Phänomene der Welt, als das, was die Upanishadmystiker reinen Geist<sup>21</sup>, die Eleaten das Seiende genannt hatten, die Buddhisten seit Asanga aber das Bewußtsein. Es ist ewig unerschütterlich, unteilbar usw., es ist aber auch leer (in der Sprache des Nāgārjuna) und ist das leuchtende Wissende, denn die Herzwurzel läßt alle Phänomene leuchten, und alle Phänomene sind nur ein einziges Auge, und dies Wissen, dies Auge ist Buddha.

Uigurischer  
Mystiker

Die Welt wird in dieser uigurischen Schrift manchmal mit ihren periodischen Vernichtungen als geradezu materiell existierend geschildert, und die Phänomene der Welt werden zugleich als die „Fesselnden“ bezeichnet und also mit den Augen des Asketen als lediglich wirkliche Versuchungen gesehen. Aber dieser Mystiker erkennt doch wiederum keine wirkliche Außenwelt an; „Herzwurzel“ und „Fesselnde“ sind vielmehr eines Ursprungs und eines Wesens, beide sind nur eine einzige Realität, die Erscheinungen existieren nur im Herzen, sie sind nur seine Abbilder oder Schatten (vergleichbar der von der māyā auf den ātman gemalten Welt). An sich sind alle Phänomene „leer“ und wesenlos und scheinen nur an einer „Stelle“ des Bewußtseins (Asanga sprach von seinen Fluktionen!) aufzutauchen, aber eine „Stelle“ kann es im quantitätslosen, immateriellen Bewußtsein, in der mystischen Herzwurzel gar nicht geben. In Wahrheit gibt es kein Geschehen, d. h. kein Auftauchen von Erscheinungen.

Das Werden ist nur der Wahn der Menschen, und doch macht auch der kleinste Gedanke des Menschen einen tiefen Eindruck auf die Herzwurzel und trübt ihre Reinheit, so daß der Mensch sie erkennt und ans Leben gefesselt bleibt. Aber andererseits (und das ist paradox) haftet auch wieder gar nichts am Herzen, es kann in seiner Reinheit gar nicht getrübt werden. In Wahrheit also trägt der Mensch dauernd die Erlösung in sich, er braucht nur die „Herzwurzel“ „wiederzuerkennen“

<sup>20</sup> Mittelalter 111f.; das Folgende nach einem Aufsatz, der vom Verfasser bisher nur türkisch im Bericht des III. Türk Tarih Kongresi veröffentlicht worden ist.

<sup>21</sup> Vgl. Yājñavalkya in BU. III, 9, 20ff.: Das Herz ist die Grundlage der Welt.

(das war auch der Fadausdruck der Sivaiten von Kaschmir, die bildlich lehrten: Gott läßt die Dinge wie in einem Spiegel erscheinen; aber die Seele ist rein wie Gott und brauchte Gott nur wiederzuerkennen)<sup>12</sup>. Beim Wiedererkennen aber verschwinden die Schatten im Herzen, in Wirklichkeit ist ja jedes Phänomen, jedes Subjekt und die Herzwurzel selber „leer“.

Wenn der Mensch auch nicht anders kann, als Worte zu gebrauchen, so sind doch alle Worte trügerisch. Man muß eben die Worte „richtig“ verstehen, den Sinn der heiligen Worte Buddhas erfassen und nicht am Buchstaben kleben. Aber das vermag die Masse der Wesen nicht, sie irrt vielmehr immerdar als Gott, Mensch, Dämon, Höllenbewohner, Totengespenst oder Tier durch die Wiedergeburten.

Die „Edlen“ aber, die zur „Familie“ der Buddhas gehören, haben die wahre Erkenntnis, verstärken damit ihre Tugenden und gelangen zur Erlösung. Ihr Quietismus, ihr Nichthandeln ist gerade die rechte Handlung, die Tat des Herzens, die geistige Arbeit der Erlösung, die Wiederherstellung der Reinheit des Herzens, eine Tat, die alle guten Werke aller Welten an Wert umfaßt, eine Tat des tatenlosen Herzens, das Buddha, Frevler und Edle, Herzwurzel und Fesselnde, Subjekt und Objekt, Wiedergeburt und Erlösung, die eine Wahrheit und aller Schein zugleich ist. So ähnlich ist der Himmel ein und derselbe, ob er auch durch den Gang der Sonne hell oder dunkel erscheint, ob Wolken an ihm kommen oder gehen. Die „Herzwurzel“ bleibt dieselbe trotz aller Weltuntergänge, aber sie gleicht auch dem bodenlosen Faß, in dem sich nichts halten kann, oder dem Wasser, aus dessen Tiefe Blasen aufsteigen: sie sind das Wasser und scheinen doch etwas anderes zu sein (ein Bild, das auch der Vedānta gern verwendete). Auch der Spiegel bleibt derselbe, wenn in ihm auch die Bilder wechseln; auch die Perle bleibt rein, obgleich sich auf ihr bunte Farben spiegeln; nur der törichte Betrachter meint, sich im Spiegel mit einer wirklichen Umwelt zu erkennen (wie Virocana in der Upanishad).

Man muß aber die Herzwurzel in ihrer tiefen Wirklichkeit erfassen, sonst ist es, als wenn einer durch gemalte Speise satt oder durch Aussprechen des Wortes Wasser durstfrei werden möchte<sup>13</sup>. Ein König träumte einst, wie er starb und wie er in mehreren Wiedergeburten als Ameise, als reuiger Sünder und endlich als Mönch weiterlebte. Als er aber erwachte, sah er, daß all das nur Traum gewesen war. So ist auch das Leben der Menschen nur ein Traum. Dies ist nebenbei die östlichste, stark abgekürzte Variante einer Legende, die sich vom Yogavāsishtha<sup>14</sup> über den Islam bis Italien verfolgen läßt, von einem König, der seinen Kopf nur einen Augenblick ins Wasser tauchte (ein Magier hielt ihm eine Schale mit Wasser hin) und ein langes Leben voll Qualen durchlebte, ehe er erwachte und nun bekehrt war und glaubte, daß Mohammed in einem Augenblick (wie ein Schamane) bis in den Himmel zu Gott und wieder zurückreisen konnte<sup>15</sup>.

So ist es heute schon möglich, die Scholastik und Mystik des feudalistischen Europa mit ähnlicher im Islam, in Indien und Innerasien, ja China mit ihrer überraschenden Einheitslichkeit und zugleich mit ihrer Buntheit in den verschiedenen Räumen und Provinzen zusammenzustellen.

<sup>12</sup> Radhakrishnan II, 732 f.

<sup>13</sup> S. o. S. 234: NS.

<sup>14</sup> Glasenapp 1951 (s. o. Kap. 25, Anm. 20) 477 f.

<sup>15</sup> Mittelalter 103 f. W. Eberhard und P. N. Borzav, Typen türkischer Volksmärchen, Wiesbaden 1953, 150 f.; H. Zimmer, Maya, Berlin 1936, 63; Vt. 136.



## 28b. Vallabha und Caitanya; Jñāneśvara und Nāmadeva (bis 1500)

Bis 1350 eroberten die türkischen Mohammedaner von Nordindien aus fast die ganze Halbinsel, aber gerade damals begann sich auch in Südindien das antiislamische Reich von *Vijayanagara* zu bilden, das eine Hochburg des orthodoxen Hinduismus wurde und dessen Pracht sowohl in „1001 Nacht“ wie in Berichten des Italieners Conti gepriesen wurde<sup>1</sup>. Die Dynastie von Vijayanagara war śivaitisch, und ihr erster Wesir, *Mādhava*, war einer der berühmtesten śivaitischen Gelehrten des indischen Mittelalters; er schrieb u. a. die berühmteste Biographie Śankaras. Er schrieb aber auch ein Kompendium aller indischen philosophischen Systeme in einer bewertenden Reihenfolge so, daß er, der hohe Minister, mit dem Materialismus als dem seiner Meinung nach schlechtesten System begann und mit Śankaras Idealismus endete<sup>2</sup>. Sein Bruder Sāyana schrieb den umfangreichen Kommentar zum „Rgveda“. Schon diese beiden Namen kennzeichnen also den Geist gelehrter Reaktion am Hofe von Vijayanagara, der antiislamischen Vormacht Südindiens.

Damals schrieb aber auch ein Logiker wie Keśavamīśra sein Handbuch des Nyāya, das trotz seiner Scholastik nach dem raffinierten Wust der Schule des „Neuen Nyāya“ des Gaṅgeśa geradezu klar wirkt. Daneben wirkten gelehrte Kommentatoren auf allen Gebieten indischer Wissenschaft, des Rechts, der Lexikographie, der Grammatik, Musik, Medizin, Alchimie, aber auch Kommentatoren der klassischen schönen Literatur; also gab es ein reiches literarisches Leben, einigmaßen gleichzeitig und vergleichbar dem letzten geistigen Leben des sterbenden Byzanz, aber freilich nicht vergleichbar mit dem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aufstrebenden wissenschaftlichen Leben in Europa, mit der Renaissance, mit Leonardo, Machiavelli, Kopernikus usw.<sup>3</sup>. In Indien haben eben keine Könige, gestützt auf städtische Bürger, Nationalstaaten errichtet, in Indien gab es keine Bauernkriege. Das religiöse und „philosophische“ Interesse der indischen Despoten und Brahmanen galt vielmehr weiter dem Erhalten der Tempelkulte und Vedāntasekten. Gerade die Fremdherrschaft ließ den Vishnuismus in immer neuen Sekten weiter lebendig bleiben, der politische Druck wurde nach der Erlösungssehnsucht abgebogen. Es handelte sich also um unphilosophische Mystik, niedergelegt in Hymnen und Legenden, die man dem Volk als Opium zuteilte, um es am Hinduismus festzuhalten. Und wenn, dann war diese, mit Verlaub zu sagen, „Philosophie“ nur eine Eklektik alter Gedanken, eine scholastische Polemik um Sophismen, gepredigt für verschiedenartig demütiges Empfinden gegenüber Gott. Wieweit aber in diesen Sekten-„Philosophien“ fortschrittliche, demokratische und nationale Elemente enthalten sind, muß erst sorgfältige Einzelanalyse klären.

Als einen dieser „Philosophen“ kann man den Sünder Vallabha anführen, den Begründer einer neuen Vedānta-Sekte, der als frommer Kṛṣṇa-Verhörer die von Mohammedanern beherrschten Plätze von Kṛṣṇas Erdenwallen bei der Stadt Maṭhura besuchte und sich dort an Gottes angeblicher Gegenwart berauschte. Er stand Śankara im Grunde nahe und lehrte, wie er behauptete, einen noch reineren Monismus als er<sup>4</sup>. Er trat gegen Rāmānuja und die anderen Vishnuitensekten wieder für die

Vallabhas  
Monismus

<sup>1</sup> Mittelalter 124.

<sup>2</sup> Teilweise übersetzt von Deussen I, 3, 190 ff.; vollständig englisch von E. B. Cowell und A. E. Gough, London 1894, 2. ed.

<sup>3</sup> Mittelalter 143 f., zu korrigieren nach Fr. Engels Naturdialektik 7 ff.

<sup>4</sup> Radhakrishnan II, 756 ff.; Dasgupta IV, 329; Glasenapp ZII 9 (1934), 265 ff.

Einheit von Gott, Seelen und Welt ein, aber bestritt Sankaras Begriff der Māyā, weil es neben Gott absolut kein Zweites geben könne. Gott hat als Gott, und zwar als Kṛṣṇa, Attribute (was Sankara leugnete). Seine Attribute sind Sein, Intelligenz und Wonne<sup>6</sup>. Aber Gott hat in sich als Seele die Wonne, in sich als Materie Wonne und Intelligenz unterdrückt; diese Attribute sind also in diesen beiden Formen Gottes nicht spürbar, sind verdunkelt (die Hindu pflegten ja Verblendung und Finsternis gleichzusetzen, Wissen mit Licht), aber sie sind da, Gott bleibt Gott auch als Seele oder Materie, und in der erlösenden Erkenntnis handelt es sich darum, diese Attribute wieder deutlich zu machen, ans Licht zu ziehen, sich ihrer in intensivster Gottesliebe bewußt zu werden. All diese widerspruchsvollen Unmöglichkeiten kann ein Yogi der Sekte angeblich als wirklich erkennen; das Volk hat solchen Wundermännern zu glauben und sie dafür zu unterhalten.

Vallabha lehrte, daß in dieser Weise Gott, Seelen und Welt absolut identisch sind und bleiben, weil die *causa materialis* und ihr Produkt stets identisch sind (während doch jeder sehen kann, daß ein Baum nicht identisch ist mit dem Tisch, der aus seinem Holz gemacht ist). Aber ein Rāmānuja hatte ebenso metaphysisch-dogmatisch gerade dies geleugnet und hatte Gott und Seelen, weil sie sich wie das Ganze zu seinen Teilen verhalten, für nicht identisch, sondern verschieden erklärt. Für uns ist dieser Sektenkampf, dessen gesellschaftliche Wurzeln wir noch nicht kennen, philosophisch gesehen nichts anderes als ein Streit um Worte, den Hindus aber stellten ihn die Brahmanen als Kampf um ein wärmeres Empfinden der Nähe Gottes bei Vallabha hin oder, vom Standpunkt des Rāmānuja, um eine Anmaßung der Kreatur, mit ihrem Schöpfer eins sein zu wollen. Dualisten wie Rāmānuja und Madhva erkannten dabei aber gleichzeitig der Kreatur und der Welt einen gewissen eigenen Wert zu, während ein Monist wie Vallabha (und Sankara) nur in der „reinen“ Wirklichkeit Gottes einen Wert sah, in der Welt indessen nichts als eine Art mystischer Abspaltung, die aber nicht einmal als Abspaltung einen eigenen Wert hat.

Andererseits bestritt Vallabha Sankaras Illusionismus mit seinem Monismus: Es ist keine Illusion, wenn die Seele eine Welt zu erleben meint; es ist kein Trug; die Seele und die Welt sind wirklich da. Nur irrt sich der Mensch, der die Seele und die Welt für etwas anderes als die eine Wirklichkeit Gottes hält. Und damit landete auch Vallabha wieder in logisch unvereinbaren Widersprüchen, die seit alters die Freude und das als Überzeugungsmittel ausgegebene Opium der Mystiker sind.

Caitanya  
Ekant

Ein Zeitgenosse des Vallabha aber war in Bengalen ein anderer Sektengründer, Caitanya, ein fanatischer Kṛṣṇa-Verhörer. Für dessen Sekte galt als maßgeblichster Text neben den alten Vedānta-Büchern wie den „Upanishaden“, der „Bhagavad-gītā“ usw. das damals wohl neue „Brahmavaivarttapurāṇa“, ein Text, der Kṛṣṇas mythologische Jugendzeit in den Wäldern um Mathurā mit allen Kunstmitteln und überschwenglichem Pomp schilderte<sup>7</sup>. Damals war eben hier ein Kultzentrum der Kṛṣṇaiten entstanden, mitten im islamischen Gebiet, voll vom Geist der „toleranten“ Vedānta, des Vishnuismus, der auf alle Menschen als Kinder Gottes mit Liebe und Mitleid blickte, zum Wohl der Ausgebeuteten praktisch freilich nichts unternahm und keinen Kampf gegen den islamischen Fremdherrn führte. Caitanya soll aber Mohammedaner für seine Sekte gewonnen und einen zum Islam übergetretenen

<sup>6</sup> Glasenapp 1940, 427, zitiert dafür Jacobi GGA 1895, 203.

<sup>7</sup> Vgl. Ruben, *The Kṛṣṇacarita in the Harivamśa and certain Purāṇas*, JAOS 61, 126f.



Hindu zurückbekehrt haben<sup>2</sup>; er war bei aller religiösen Einkleidung anscheinend ein wichtiges Element im sich herausbildenden Bewußtsein der bengalischen Nationalität.

Bei Caitanya sieht man deutlich, was man auch für die anderen Vedānta-Philosophen annehmen kann, daß er selber nur ein Ekstatiker war, daß die Organisation seiner Sekte und die Unterbauung seiner Dogmen mit einem „philosophischen“ Lehrsystem erst von Späteren, von theologisch-scholastisch „gelehrteren“ Männern geleistet wurde. Das trifft auch auf den heiligen Franziskus zu. In allen diesen Sekten sind uns nämlich zwei Gruppen von Literatur erhalten, eine populäre, weitschweifige, ungelehrte wie die „Purāṇen“ oder „Āgamas“ oder die buddhistischen „Sūtras“, anonyme Werke zahlreicher Yogis oder Tantrikas. Daneben stehen die systematischen, „gelehrten“ Texte der „Philosophen“; und meist wird es so sein, daß erst ein Boden anonymer populärer Literatur bereit war, ehe die Saat der raffinierten „Philosophen“ aufging. So verhält sich die Literatur der Prajñāpāramitā zu Nāgārjuna, das „Bhāgavatapurāṇa“ zu Rāmānuja, das „Brahmavivartapurāṇa“ zu Vallabha-Caitanya usw. Der eigentliche Systematiker des letzteren war erst Govāmi.

Der Krishna-Kult wurde damals aber auch im Marathenlande gepflegt, also im Grenzgebiet zwischen Nord- und Südindien, zwischen Islam und Hindurum, mit dem uralten Kultzentrum Kršṇas unter dem Namen Vitthala im Tempel von Pandharpur<sup>3</sup>. Es gab dort eine Reihe von Priestern der Gottesliebe, aber sie gelten noch nicht als Begründer von Vedānta-Sekten. Jeder hatte seinen Lehrer und lehrte einige Schüler, es gab also Traditionen, aber keine Sektenorganisation mit besonderen Riten, Festtagen, Sektenzeichen auf der Stirn usw.

Unter ihnen war Jñāneśvara (oder Jñānadeva) der literarisch fruchtbarste (1271 bis 1296). Er war vor allem Ethiker, und sein Vorbild war die „Bhagavadgītā“. Dieses Buch war im Lauf der vergangenen anderthalb Jahrtausende immer wieder nachgebildet und zitiert, also gelesen und auswendig gelernt worden, aber man hatte wesentlich seinen religiös-idealistischen Inhalt betont, nicht so sehr seine Lehre der selbstlosen Aktivität, nie seinen Materialismus<sup>4</sup>. Anders Jñāneśvara oder Jñānadeva. Ihm war die Aktivität wichtig. Er schilderte einen selbstlosen, demütigen, in allen Lagen des Lebens seinen Gleichmut bewahrenden, durchaus edlen, frommen, seinem Lehrer blind ergebenen und restlos für das geistliche Wohl aller Wesen besorgten, ungemein aktiven Mann als Ideal. Aber dieser Mann ist nach allem, was Jñāneśvara anführte, ein Kastenbrahmane. Das Ideal ist also einseitig. Als verdammenswerten Gegensatz schilderte er einmal einen Despoten als heftigen Aktiven. An ihm verurteilte er nicht nur die üblichen Eroberungen, die Prunksucht, die ihn neue Paläste und Städte bauen läßt (dagegen hatte schon das Volk des Gilgamesch gemurrt!), die Ruhmsucht, Riesenopfer zu vollziehen (die die Buddhisten gegeißelt hatten!), sondern auch so gute Werke wie das Anlegen von Teichen (zur Bewässerung der Felder

Jñāneśvaras  
Ideal der  
Aktivität

<sup>2</sup> Radhakrishnan II, 761; Dasgupta IV, 384ff.

<sup>3</sup> R. D. Ranade, *Indian Mysticism, Mysticism in Maharashtra*, Poona 1933, 40f.; vgl. Krishna 153.

<sup>4</sup> Weder Materialisten noch Idealisten hätten das tun können, Bücher von Materialisten sind uns nicht erhalten. Idealisten schrieben aber keine philologischen, sondern sektarische Kommentare.

und zum Baden) oder von Wäldern<sup>10</sup>. Er mag ein gewaltiger Herr werden, aber im Tode ist er wie ein Bettler.

Jñānadeva verteidigte die Berechtigung der Kastenspaltung und beharrte auf dem Standpunkt der „Bhagavadgītā“, daß jeder in völliger Selbstlosigkeit und Gott-ergebenheit seine Pflicht zu tun hat, welcher Kaste er auch immer angehört. Aber ein stiller und seiner selbst sicherer Weiser wird, lehrte er, nicht durch Begegnung mit einem Paria befleckt, wie es doch die adelsstolzen Brahmanen besonders in Südindien zu lehren pflegten<sup>11</sup>, wie es aber schon der alte Mystiker König Pravāhana in der Upanishad bestritten hatte.

Der Fromme tut seine Kastepflicht, ohne sich etwas auf seine Gewissenhaftigkeit einzubilden<sup>12</sup>; kein Erfolg macht ihn stolz, während doch ein Paria durch eine Krönung parvenütmäßig stolz werden würde<sup>13</sup>. Wenn ein Brahmane seine Riten vollzieht und ein Paria sich fromm vor ihm verneigt, dann haben beide in ihrer Art ihr Opfer richtig dargebracht<sup>14</sup>, der Paria also durch seine bloße Demut. Wenn ein Paria ertrinkt, fragt man nicht nach seiner Kaste, sondern rettet ihn<sup>15</sup> (wirklich? Darf ein Kastenbrahmane ihn jemals anfassen?). Gott hat die Kasten eingerichtet und jeder Kaste ihre Pflichten vorgeschrieben, also befolge man Gottes Gebot<sup>16</sup>, der Hirtenjunge tut ja auch nur seine Pflicht und hütet die Herde nicht, um ihre Milch (die dem Besitzer der Kühe gehört (?)) zu verdienen<sup>17</sup>. Es gibt stumpfsinnige und schläfrige Menschen, die nur ihre Ruhe und Bequemlichkeit wollen, aber das sind eben Sünder<sup>18</sup>.

Das Ideal des Jñāneśvara ist vielmehr die selbstlose Pflichterfüllung, wie sie Kṛishna in der „Bhagavadgītā“ als „Yoga der Tat“ gepredigt hatte<sup>19</sup>, ein Ideal, das hier für uns im Marathenlande wieder auftaucht, aber nicht als stolze Lehre eines Kriegers, sondern als biedere Lehre der Untertanepflichten, duldsam und ein wenig human empfunden gegen die Ärmsten der Armen, aber ohne etwa irgendwie revolutionär zu begeistern. Vielmehr weht ein Geist allzu verallgemeinerter und daher verschwommener Menschenliebe durch Jñāneśvaras Denken, der wie ein buddhistisches Erbe anmutet.

Selbst wenn einer sein alles aufopfert, um den Leidenden zu helfen, hat er noch nicht genug getan; er soll mit dem Leidenden leiden und mit dem Frohen froh sein; Wasser ist ja für den Dürstenden da; eine Mutter hat immer einen Winkel ihres Herzens frei für ihr Kind<sup>20</sup>. So wie die Sonne allen scheint, so löst der Mitleidige alle Gebundenen (aus Gefängnis und Sklaverei?), hebt die Gesunkenen und erleichtert die Leiden der Elenden. Belebt doch der Strom alle Pflanzen an seinen Ufern und nimmt die Sünden von allen, die fromm in ihn eintauchen<sup>21</sup>. Man diene im Tempel, man

<sup>10</sup> Ranade a. a. O. 57. S. v. Kap. 30 b, A. 32.

<sup>11</sup> Ebd. 78.

<sup>12</sup> Ebd. 79.

<sup>13</sup> Ebd. 84.

<sup>14</sup> Ebd. 87.

<sup>15</sup> Ebd. 88.

<sup>16</sup> Ebd. 101; vgl. Ruben in Festschrift Schubring, Hamburg 1951, 173.

<sup>17</sup> Ranade a. a. O. 102; vgl. Dhaunya Apoda in Mbh. I, 3, 19 ff.

<sup>18</sup> Ranade a. a. O. 104 f.

<sup>19</sup> Ebd. 98 f.

<sup>20</sup> Ebd. 89.

<sup>21</sup> Ebd. 90 f.



bediene die Weiseren und Besseren, man pflege die müden Wanderer und verehere die Eltern, den Lehrer und den Gott<sup>22</sup> (eine bezeichnende Steigerung der zu Verehrenden, in der der Lehrer zwar unter Gott, aber über den Eltern steht). Sogar (oder gerade) der Wissendste, zur Erlösung Reife hat noch für das Heil aller zu dienen, zu arbeiten und zu handeln; aber er wird durch dieses selbstlose Handeln nicht befleckt und durch diese Art Aktivität nicht im Kreislauf der Wiedergeburten festgehalten<sup>23</sup> (das war ungefähr das alte Problem der Bodhisattvas des Mahāyāna und des Buddha der Legende des Hīnayāna, als er die erlösende Weisheit erlangt hatte und sich entschloß, nicht „selbstsüchtig“ in die Erlösung einzugehen, sondern zu predigen). Hat doch Jñāneśvara selber sein Buch geschrieben, als er der Legende nach durch seinen Lehrer der „Gnade der höchsten Erkenntnis“ teilhaft geworden und nun verpflichtet war, sie alle Menschen zu lehren<sup>24</sup>. Hier klingt also immer noch die Mitleids- und Selbstopferschwärmerei wie im alten Sivaismus und Mahāyāna an.

Nur in einem Punkt wird Jñāneśvara heftig und erregt: bei der Mahnung, alles zu opfern, um dem *Lehrer* zu dienen. Bei diesem späten Marathenmystiker ist die Lehrerverehrung, die man von den alten Upanishaden an wachsen sieht, zum Lehrerkult gesteigert. Wenn einer den Lehrer verehrt, stillt er alle seine Gelüste. Reich ist man, wenn einem der Lehrer gnädig ist, was ist dann unmöglich? Ist es etwa möglich, die Macht des Lehrers zu beschreiben? Schweigend lasse man sich zu den Füßen des Lehrers nieder, denn er überstrahlt alle „Wissenschaften“ (anderer Lehrer?) wie die aufgehende Sonne. Das Herz des Schülers sei der Schemel für die Füße des Lehrers<sup>25</sup>. Wie die Frau nach ihrem Gatten, so sehnt sich der Schüler nach seinem Lehrer; wenn er nur von seinem Lehrer hört, ist es ihm, als wenn ein Armer einen Schatz gefunden hat oder ein Blinder sehend geworden ist; er verehrt den Lehrer wie Gott in seinem Tempel, verbrennt ihm seinen Egoismus wie Weihrauch und schwenkt Lampen der Erleuchtung vor ihm<sup>26</sup>.

Über die Erkenntnistheorie und Ontologie dieser Mystik kann man sich kurz fassen. In Nachfolge der „Bhagavadgītā“ wird ein Gemisch von Sāṃkhya und Vedānta derart gelehrt, daß Seele und Urmaterie unterschieden, aber auch wieder als eins im brahman aufgefaßt werden. Die Seelen sind von Gott verschieden, aber sie sind auch wieder eins mit ihm, je nachdem man sie als befangen im Kreislauf der Wiedergeburten oder als erlöst betrachtet, wobei die „Erkenntnis“ der Erlösung wahr, der Wahn des Lebens in Wiedergeburten nur Illusion ist<sup>27</sup>. Māyā ist die Wurzel dieser Illusion, aber māyā ist kein Etwas, sondern bloßes Nichts. Gottesverehrung ist das Mittel, die Illusion zu durchschauen, aber Gott ist über alle Begriffe erhaben, und es kann kein Gleichnis von ihm geben, Kult eines anthropomorphen Gottesbildes kann nichts nützen<sup>28</sup>, und der Logiker kann keine Beweise für das Dasein Gottes aufstellen (das ging gegen Uddyotakara und den Nyāya). Man kann Gott nicht rational erkennen, nur in Trance erleben; nicht einmal der „Veda“ reicht als Quelle der Gotteserkenntnis aus.

<sup>22</sup> Ebd. 95.

<sup>23</sup> Ebd. 98 f.

<sup>24</sup> Ebd. 141.

<sup>25</sup> Ebd. 49 f.

<sup>26</sup> Ebd. 75 f.

<sup>27</sup> Ebd. 53.

<sup>28</sup> Ebd. 63 f.

Auch der Dualismus des Sāṃkhya bedarf einer mystisch-monistischen Ausdeutung: Gott ist Geist, und Materie ist nichts anderes als Gott. Er braucht sie, um sich seiner in objektloser Wonne zu freuen. Gott will sich selber genießen und paart sich dafür mit dem Weib Materie. Gott wird seine Geliebte, um sich mit ihr, d. h. mit sich, zu einen; das göttliche Paar läßt sich dann durch nichts trennen, und ihre Liebe ist die Geburt und das Weben der Welt. Gott schläft ein bei dieser Umarmung, und die Göttin Materie gebiert die Welt. Gott erwacht, und die Göttin verschwindet wieder restlos in ihm<sup>20</sup>, das ist der Lauf der Welt mit ihren periodischen Schöpfungen und Untergängen. Da, im späten Mittelalter, lebt also immer noch die pflanzerische Mythologie des sich umarmenden Weltelternpaares, die einst der Quell für den Dualismus des Sāṃkhya und den Monismus der alten Upanishaden gewesen war; es ist wohl so, daß unser Mystiker hier Gedanken der Śāktisten wiederholte. War doch das Mysterium der Liebe Kṛṣṇas und Rādhās damals auch ein Thema der nordindischen Ekstatiker. In dieser Vorstellung lebt ferner die uralte Mythologie des Viṣṇu: Er ist der schlafende Gott, sein Träumen ist der Lauf der Welt.

Geist und Materie leben nicht ohne einander, wie Mann und Weib<sup>21</sup>. Aber mehr als sein Weib, als Vater und Mutter liebte Kṛṣṇa seinen frommen Verehrer Arjuna<sup>22</sup>, den er in der „Bhagavadgītā“ belehrte. Der Gott hat das erlösende „Wissen“ nicht seinem Weibe Lakṣmī mitgeteilt, wohl aber seinem Anbeter Arjuna, und als Kṛṣṇa dem Arjuna das Verhältnis der Liebe Gottes zu seinem Frommen klar machen wollte, blieb ihm nur das der Mutter- oder das der Gattenliebe. Gott verlangt nur die Liebe seines Frommen und ist mit seinem kleinsten Opfer zufrieden, und sei es nur ein trockenes Blatt eines Baumes oder ein wenig Wasser, das doch überall umsonst zu haben ist<sup>23</sup> (da klingt die Sparsamkeit der Kaufleute an, die auch aus dem Jainismus usw. spricht!). Dafür aber betet Gott seinen Anbeter an! Er hat sich viele Arme geschaffen, um ihn vielfach umarmen zu können, er hat sich Augen geschaffen, nur um seinen Anblick genießen zu können, er ist selig nur in der Nähe seiner Getreuen<sup>24</sup>. In diesen schwärmerischen Abschnitten, in denen ein pomphaftes, ekstatisches Analogon zur westlichen Paradoxie eines Angelus Silesius (1624 bis 1677) erscheint, hat der Mystiker die leidigen Spitzfindigkeiten über den Widerspruch der Allmacht Gottes und der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, wie sie damals seit Jahrhunderten die Sektenhäupter entzweiten, beiseite gelassen. Seine Philosophie taucht wieder in Religion unter.

Nāmadeva und  
die Paria

Man versteht aber die mystische „Philosophie“ dieses Brahmanen erst richtig, wenn man ihr als Folie die noch ungelehrtere Mystik seiner Zeitgenossen unterlegt. Da ist Nāmadeva, der Sohn eines Schneiders, ein Räuber, der bekehrt wurde, als er die jammernde Witwe eines von ihm Erschlagenen sah<sup>25</sup>. Er wurde Asket, fand einen Lehrer und tanzte von da an zu Ehren Gottes, lebte in der Gemeinschaft der armen Frommen des Tempels des Viṭhala und sang seine Hymnen. Er sah keine Kastenunterschiede, ja er bedauerte die armen Brahmanen, die vor lauter Ritualismus keine Gottesliebe verstehen<sup>26</sup>; vor diesem Schicksal (der reichen, aristokratischen

<sup>20</sup> Ebd. 143. S. u. S. 329: Tagore.

<sup>21</sup> Ebd. 144.

<sup>22</sup> Ebd. 131.

<sup>23</sup> Ebd. 131f.

<sup>24</sup> Ebd. 132.

<sup>25</sup> Ebd. 185f.

<sup>26</sup> Ebd. 195.



Brahmanen) hat ihn seine niedrige Geburt glücklich bewahrt. Gewiß quält den Armen der Hunger. Der Magen, so klein er ist, ist der Herr der Welt, aber seine Macht wird von dem „Weisen“ gebrochen<sup>36</sup> (man vergleiche dieses stolze Betonen der eigenen Armut mit der Hunger-Magic eines Kaushitaki in der alten Upanishad, aber auch mit dem materialistischen Einwand im „Nyāyasūtra“, daß Hunger keinen Yoga zuläßt!). Dieser gewesene Räuber mahnte die Menschen, ihrer Sünden eingedenk zu sein<sup>37</sup>. Er verwarf wie Jñāneśvara den Götzendienst. Hatten nicht die Türken indische Götterbilder ungestraft in den Staub geworfen? Wo blieb da die Macht der Götterstatuen?<sup>38</sup> Aber Gott „zeigte sich ihm“, sagte er, in einer strahlenden Vision und schloß ihn liebevoll in seine Arme, ihn, den bekehrten Sünder<sup>39</sup>.

Zum Kreise dieser sonderbaren „Heiligen“ gehörte auch ein Töpfer, der in seiner Gottbesessenheit wie ein Irre tanzte, aber diese ihn beseligende Gottesnähe vor den Menschen geheimhielt<sup>40</sup>. Bei einem seiner ekstatischen Tänze zertrat er unwissentlich sein eigenes Kind, aber Gott rettete es, sagte die Legende<sup>41</sup>.

Da war ein Gärtner, der in allen Pflanzen und Dingen seines Gartens Gott selber zu sehen behauptete. Ob er hungerte oder nicht, er war wie jener Räuber froh, nicht als Brahmane geboren und zum Ritualismus verurteilt zu sein. Er „sah“ in seiner Halluzination Gott, wie er in seinen Garten trat und ihn umarmte<sup>42</sup>. Sein Grab wird noch heute von der Gärtnerkaste dort als Heiligtum verehrt<sup>43</sup>. Dann war da ein Goldschmied, den Jñāneśvara vom Śivaismus zum Kṛṣṇaismus bekehrte<sup>44</sup>. Er blieb in seinem Beruf, so fromm er war, und erlebte die Nichtigkeit aller Welt, als wäre sie nur ein Gemälde auf einer Wand<sup>45</sup>.

Weiter war da ein Paria, der nicht einmal den Tempel seines Gottes betreten durfte, aber er galt als so heilig, daß seine Knochen wenigstens im Tor des Tempels beigesetzt wurden<sup>46</sup>. Er war sich seiner Ausgestoßenheit bewußt, fühlte jedoch Gott „als seine Seele“ in sich. Möge Gott ihm Kinder geben oder nicht, dieser geduldige Arme und sein Weib stellen ihm alles anheim. Sie spüren Gottes Anwesenheit in ihrer Hütte, bieten ihm ihr unteines, ärmliches Mahl an, und Gott ist mit ihnen<sup>47</sup>. — Würde ein Brahmane mit einem Paria essen? Nein, er würde befürchten, sich dadurch aufs ärgste zu beflecken, und würde von den anderen Brahmanen aus der Kaste gestoßen werden. Nur ein Viśvāmitra des Epos konnte sich derartiges erlauben<sup>48</sup>.

Dann waren in diesem Kreis der Armen ein Barbier und sogar zwei Frauen. Die eine war die ergebene Dienerin des Nāmadeva und sang Hymnen darüber, wie sie Gott in sich spürte. Sie fühlte Gott gegenüber wie eine Mutter. Wie eine Vogel-

<sup>36</sup> Ebd. 196.

<sup>37</sup> Ebd. 196.

<sup>38</sup> Ebd. 196 f.

<sup>39</sup> Ebd. 200 f.

<sup>40</sup> Ebd. 201 f. Vgl. Goṣāla, der bei einer Töpferin lebte (Bāṣam, s. o. Kap. 10, A. 11) 52 ff., 56, 195; s. o. Kap. 28 a, A. 9.

<sup>41</sup> Ebd. 188 f.

<sup>42</sup> Ebd. 202 f.

<sup>43</sup> Ebd. 189.

<sup>44</sup> Ebd. 189.

<sup>45</sup> Ebd. 203.

<sup>46</sup> Ebd. 189 f.

<sup>47</sup> Ebd. 204 f.

<sup>48</sup> S. o. S. 203: Vaiśeṣika; S. 171 f.: Sophistik.

mutter nie ihr Junges vergißt, wie eine Äffin bei ihrem Springen von Ast zu Ast noch ihr Junges mit sich trägt<sup>89</sup>, so trug sie in ihrem Busen stets ihren geliebten Gott. Ja sie schalt ihn manchmal wie ein ungebärdiges Kind und schlug ihn, daß er weinte und sie anflehte, ihn zu lassen<sup>90</sup>; denn Gott offenbart sich nicht immer so willig, wie sein Verehrer es gern möchte, und auch ein Nāmadeva glaubte, daß er Gott durch Aussprechen seines Namens beschwören könnte<sup>91</sup>, und Jñāneśvara lehrte, daß Gott seinen Anbeter anbetet und ihm nichts abschlagen kann.

Die andere Frau war gar eine Kurtisane, Tochter einer Kurtisane, aber sie gelobte, sich nur dem Manne hinzugeben, dessen Schönheit der ihrigen gleichkam, und fand keinen schöneren als den Gott Vithoba. Als dann der mohammedanische König von Bedar nach ihr sandte, starb sie lieber im Tempel ihres göttlichen Geliebten, als daß sie dem Rufe gefolgt wäre<sup>92</sup>. Wäre es nicht eine Schande für Gott gewesen, wenn ein Mensch sie genossen hätte? Erlaubt ein Löwe, daß ein Schakal ihm sein Fleisch entführt? Sie wußte, daß sie eine Paria war, aber sie wußte auch, wie sie ihren Gott zu lieben hatte<sup>93</sup>.

Diese Armen waren die späten Nachkommen des frommen Jägers aus dem Epos und dem Yogavāsishtha. Die „Philosophen“ lehrten Geduld, Ruhe, Ertragen alles Elends der Kastengesellschaft. Sie zeigen deutlich das Klasseninteresse der herrschenden Kasten an dieser Mystik: Kein Ausgebeuteter rebelliere gegen den Despotismus, er verachte den Reichtum der Brahmanen, aber er dulde. Zugleich aber zeigt sich in diesen Legenden und in den Hymnen dieser Mystiker eine volkstümliche Kritik an den Brahmanen und Despoten, die damals wie in allen Zeiten im indischen Volk gelebt hat und der die Ideologen der Ausbeuter Rechnung tragen mußten.

In dieser Zeit sang in Gujerat Narsiraha Mehta Hymnen zum Preise Krshnas, tanzte in Ekstase und trug oft Frauenkleider in einer Perversion, die an die der in Ekstase tanzenden innerasiatischen Schamanen erinnert, und man fragt sich, ob mit den türkischen Heeren damals wohl Schamanen nach Indien gelangt sind. Damals dichtete Surdās einen Hymnus der Rādhā, in dem diese mythologische Geliebte Krshnas ihr Weibtum mit dem Mannestum ihres Geliebten verwechselt. In Kaschmir aber gab es eine śivaitische Mystikerin Lallā, die nackt einherging, weil es ja doch nur so wenige wahre Männer (d. h. Śivaverehrer) gibt. Damals aber wirkte auch in Benares ein Nachfolger des Rāmānuja, der unter seinen Schülern u. a. den mohammedanischen Weber, den Mystiker Kabir hatte, der in seinen Hymnen seinen Gott Allah mit dem Hindugott Rāmā gleichsetzte. Unter seinem Einfluß stand dann Nānak, der Begründer der Sikhs, die in der folgenden Periode eine große politische Rolle spielten<sup>94</sup>.

Es ist unmöglich und unnützig, die uns in dieser uns schon nahen Zeit greifbare Fülle der Mystiker bei Namen zu nennen, geschweige einzeln zu charakterisieren. Aber einige gemeinsame Züge müssen hervorgehoben werden, vor allem der in mystischer Verkleidung sich deutlich zeigende Druck der Ausgebeuteten gegen das

<sup>89</sup> Man unterschied den Weg der Katze (die ihr Junges im Maul trägt) von dem des Affen (dessen Junges sich selber an seine Mutter anklammert): Radhakrishnan II, 706; Basham a. a. O. 282.

<sup>90</sup> Ebd. 205 f.; vgl. das Babylonische Zwiesgespräch.

<sup>91</sup> Ranade a. a. O. 195.

<sup>92</sup> Ebd. 190 f.

<sup>93</sup> Ebd. 203.

<sup>94</sup> Mittelalter 135 f.



Kastensystem. Sobald das Kastenwesen etwa im 9.–8. Jh. v. u. Z. in Indien durchgeführt worden war, hatten sich Mystiker aus ihm herausgehoben. Das bezeugen Gestalten merkwürdiger Heiliger schon in den alten „Upanishaden“, und ein Yājñavalkya nannte den „wahren“ Brahmanen nicht den, der in der Kaste geboren ist, sondern den, der wahres „Wissen“ (d. h. Mystik) hat. Diese religiöse, antiritualistische, demagogische Gesinnung war besonders im Buddhismus und Vishnuitismus (wie die „Bhagavadgītā“ zeigt) sektiererisch gehegt worden, und vom „Mahābhārata“ an erzählte man die Legende von dem Jäger, der, obgleich er berufsmäßig tötete, besser war als ein Yogi.

Jetzt aber stürzte sich die indische Mystik diesen Legenden nach im späten Mittelalter zu einem guten Teil auf die Armen, die Nichtbrahmanen, die Parias und kleinen Handwerker, ja auf Frauen und gar Dirnen (wie schon Buddha die Einladung und die Geschenke einer Kurtisane zum großen Ärgernis der adelsstolzen Liechavis angenommen hatte)<sup>63</sup>. Das sieht man nicht nur bei Jñāneśvara und seinen Mystikern im Marathenland, sondern es ist auch mit sektischem Stolz von dem Kreis um Rāmānanda in Benares überliefert, unter dessen Schülern ein Rājput friedlich neben einem Barbier, einem Bauern aus der Kaste der Jāt, einem Lederarbeiter (das galt als sehr unreines Gewerbe, weil das Anfassen eines toten Tieres magisch befleckt) und einer Frau fromm zusammen lebte. Der Mystiker Kabir war Weber. Aber damals war auch Jakob Böhme (1575–1624), der Bauernsohn und Schuster in Görlitz, ein Mystiker, nach dessen Lehre mehrere Sekten lebten, und der Mystiker Attar in Anatolien (1119–1230) war ein Gewürzkrämer. Candidās, ein bengalischer Mystiker, liebte eine Wäscherin und wurde deswegen aus der Kaste der Brahmanen gestoßen, ohne diese Frau aufzugeben, und Caitanyas Biographie wurde von einem Schmied geschrieben (bei einem Schmied hatte Buddha seine letzte Mahlzeit eingenommen!)<sup>64</sup>. Kṛṣṇa hat der Legende nach eine bucklige Salbenverkäuferin geliebt, und noch Gandhi nannte die Armen Harijans, d. h. Kinder Haris, das ist Kṛṣṇas.

Alle diese Frommen haben aber keine Revolution gegen das Kastenwesen unternommen (das war bei den indischen Produktionsverhältnissen unmöglich), sie haben es nur für sich und ihren Kreis außer Wert gesetzt, für belanglos fürs Jenseits erklärt und den Ärmsten der Armen, wie man sagt, die Tore des Himmels geöffnet. Es ist ein religiöses Mitleid, wie es ähnlich aus Goethes Paria-Legende spricht. Es war für die Massen gesellschaftlich unwirksam und sentimental und war innerhalb des unangefochtenen indischen Despotismus nicht besser als die alte buddhistische Demagogie gemein. Ein Kastenbrahmane sieht bis heute einen Paria gar nicht als Menschen an. Der „unreine“ Paria muß ihm weit ausweichen, damit auch nicht sein Schatten auf den Weg des Brahmanen fällt. Es gehört aber trotzdem zu den Kennzeichen dieser Periode des Feudalismus, daß in Indien wie in Europa die Mystik eine gewisse soziale Bedeutung bekam, wobei man freilich stark betonen muß, daß es in Indien nicht zu solchen Bauernkriegen kam wie bei uns. Und doch wirkte sich der Druck der Massen auch in Indien aus.

Dazu gehört der Beginn der Herausbildung der heutigen indischen Nationalitäten, erkennbar daran, daß die Mystiker Indiens damals anfangen, in den Sprachen des Volkes zu reden und das gelehrte Sanskrit der Brahmanen zu umgehen. Von da an bis heute begannen die etwa ein Dutzend Volkssprachen Indiens in der Literatur,

Beginn der  
Nationalitäten

<sup>63</sup> MPS 2, 14 ff. S. o. A. 40.

<sup>64</sup> Ebd. 4, 15 ff.

zunächst in der religiösen, eine immer größere Rolle zu spielen. Damals unternahm man es, die alten Werke, die für die religiöse Erbauung des Volkes benötigt wurden, also die Epen des Rāma und Kṛṣṇa, aber auch Werke wie das „Bhāgavatapurāṇa“ in das Bengalische, Tamulische usw. zu übersetzen. Man kann dabei daran erinnern, daß schon die alten Buddhisten und Jainas diesem volkstümlichen Bestreben vorangegangen waren und in Volkssprachen gepredigt hatten.

Wieweit dabei das nationale Element in der Zeit der islamischen Unterdrückung neben dem sozialen, antikastlichen für diese Wendung der Priester zum niederen Volk eine Rolle spielte, ist noch nicht entschieden. Aber man kann wieder auf das christliche Europa blicken und feststellen, daß damals ein Dante (1265–1321) ebenfalls Scholastiker, Mystiker und Politiker war, ein Savonarola (1452–97) gar ein Revolutionär, Wiclif (1324–84) ein nationaler, antipapistischer Philosoph und Übersetzer der Bibel in die Sprache des Volkes; ihm folgte Huš (1369–1415) als nationaler und revolutionärer Böhme, ein Gegner des Bilderkultes. Franziskus (1182–1226) dicitete italienisch, Eckardt (1250–1327) und Tauler (1290–1361) predigten und schrieben deutsch, Ruysbroek (1293–1381) vlämisch. Und neben den großen Mystikern vom Schlage eines Eckardt standen die kleinen, die Lollarden, die Brüder und Schwestern im freien Geiste, die Gottesfreunde usw. Also diese Atmosphäre war in Indien und Europa trotz aller historischen und gesellschaftlichen Unterschiede erstaunlich ähnlich<sup>27</sup>.

Türkisches  
Vergleichs-  
material

Für das dazwischenliegende Gebiet des Islam kann man aber auf die Ahis der Türken hinweisen<sup>28</sup>, die Gildenorganisation mit ihrem sozial-nationalen und mystischen Gedankengebäude, ein noch sehr wenig bekanntes Kapitel der Weltgeschichte. Diese türkische mittelalterliche Gildenorganisation geht zum Teil auf antike Zunftorganisationen zurück, zum Teil auf islamisches Rittertum mit seinem frühfeudalistischen Ideal des opferfreudigen Recken, wie es in der Sagengestalt des edlen Hatem Tai in Arabien den indischen Heldengestalten eines Sibi, Vikrama, Namuci usw. gegenübersteht. Diese indischen Helden hängen durchweg mit der Mystik zusammen, wie ihr berühmtester, Kṛṣṇa, besonders deutlich zeigt. Zwischen 800 und 1000 u. Z. haben dementsprechend islamische Sufis das Heldenideal mystisch verherrlicht, teils unter dem Einfluß antiker Stoa, teils unter indischem, der über Basra einströmte. Daneben gab es mehr oder weniger sagenhafte Gestalten der Grenzkämpfer wie des Battal Gazi, den sich die Türken gegen die Byzantiner ganz ähnlich ausmalten wie die Byzantiner ihren Digenis Akrites in Kleinasien, die Christen ihren Cid und Roland in Spanien, die Türken aber auch einen Salur Khazan gegen Armenien, die Hindus ihren Prthivirāj. Daneben gab es endlich auch merkwürdig rebellische Kriegerbünde in Arabien, die im Gegensatz zu dem Kalifen standen, manchmal ganze Städte in ihre Hand bekamen und dabei von den Städtlern unterstützt wurden, soziale Vorkämpfer gegen den Despotismus, wie die Türken in der Gestalt des Köroglu, die Hindu in Apahāravarman (des Dafakumāracarita) Rebellen verherrlichten. In Indien gab es außerdem seit dem 12. Jh. u. Z. die Sekte der Thugs, die vermutlich irgendwie in diesen Rahmen gehört, eine Sekte von Räubern und Mör-

<sup>27</sup> Mittelalter 138–143; vgl. A. M. Djakow, Zur Frage der nationalen Zusammensetzung der Bevölkerung Indiens, Wiss. Abh. der Fernöstlichen Instituts, Moskau-Leningrad 1947, 254 ff.

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. Ruben, Eigenartige Denkmäler aus Kirgehir, Beleten XLV, Ankara 1948, 194 ff.



dern, die Sivas Gattin Devī zuliebe reiche reisende Kaufleute überfielen und der Göttin als grausige Menschenopfer darbrachten.

Während der Kreuzzüge hat dann der Kalif Nasir um 1200 solche rebellischen Kriegerbünde zu einer Stütze seiner Macht organisiert, trat selber an ihre Spitze, zwang seine Großen, wie z. B. Mahmud von Ghor, den Grenzkämpfer gegen Indien, in diesen Bund einzutreten, und organisierte ihn nach Art der damaligen christlichen Ritterbünde.

Als dann die Mongolen um 1244 Anatolien eroberten und die Macht des Kalifats brachen, fristete der Kalif mit seinem Ritterbund in Ägypten noch ein kurzes Dasein. Aber in Zentralanatolien lebte der Wundermann Ahi Evran, der lokalen Legende der Stadt Kirşehir gemäß ein heiliger Scheich der Ahis, der türkischen Gildenorganisation zum Schutz der Städter in den Zeiten der Anarchie. Dies war eine Verbindung byzantinischer Zunftorganisation und islamischen, selbstlos edlen Rittertums. Ahi Evrans Grabdenkmal steht noch in Kirşehir.

Noch in der vorigen Generation zogen von dem Kloster neben dem Grabmal die Dervische der Ahis, gesandt von ihrem Scheich, als Mittler und Friedensstifter in allen städtisch-handwerklich-kaufmännischen Streitigkeiten bis Bulgarien und Rußland. Die Ahis blieben rebellisch und behielten z. B. im Kampf gegen das Kleinfürsten- und Osmanentum ein Asylrecht für Mörder und vielfachen Kampf gegen die Organe des verfallenden Staates bei. Sie ähneln in mancher Hinsicht einer indischen Kaste. Die Ahi-Genossen trafen sich bei mystischen Feiern, gaben, wenn sie Jungesellen waren, ihren ganzen Tagesverdienst, sonst einen Teil, ihrem Scheich; ihr Lebensideal war asketisch, ihre Lebensweise die einer sektiererischen Gemeinde (man denkt ein wenig an Freimaurer), sie hatten ein ausgearbeitetes Zeremonial und waren von mystischer Frömmigkeit; ihre Sprache aber war national-türkisch, auch im Gebet in der Moschee, im Gegensatz zum Arabisch der staatlichen Sunniten und der Osmanen, aber auch zum Persisch der Meslevis, der Anhänger des Mystikers Dschelaleddin Rumi. Sie haben in der Stadt Ankara die Macht in den Händen gehabt, ehe sie von den Osmanen erobert wurde. In Dörfern Anatoliens gibt es noch heute Jungesellenbünde als Reste dieser Ahis, in Ägypten gab es noch späte Bünde von „Verbrechern“, die vielleicht entfernt mit den indischen Thugs zu vergleichen waren, vielleicht aber auch nur ihrer rebellischen Selbständigkeit wegen von ihren Feinden Verbrecherorganisationen genannt wurden. Jedenfalls gab es also nach 1250 auch im Islam ein Analogon zu jener merkwürdigen Verbindung von Mystizismus, Demokratie und Nationalismus, die im Kampf gegen die Orthodoxie in diesen drei Weltreligionen im Feudalismus irgendwie bezeichnend ist.

## 29. Logik und Mystik alten Stils (Annambhatta, Caitanya); Mystik bei Moghuls, Sikhs und Marathen (Tukārām, Rāmdās) (bis 1700)

Im 16. und 17. Jh. u. Z. wurde die feudalistische, aber im Kern noch immer sklavenhalterische Philosophie in Indien in mancher Hinsicht weitergeführt, als wäre nichts in der Welt geschehen, als wäre Indien noch das Land der Hindus, nicht der islamischen Moghulkaiser und der als koloniale Herren langsam eindringenden Europäer. Die formale Logik des Nyāya und die Kategorienlehre des Vaiśeṣika wurden jetzt in kurzen Handbüchern für den Gebrauch der Gebildeten und nicht

nur der ausgesprochenen Fachphilosophen neu dargestellt und werden uns damit wieder verständlich.

Annambhatta  
Vaiśeṣika

Wenn man als Beispiel das berühmte, heute noch viel verwendete Büchlein des Annambhatta, den „Tarkasamgraha“<sup>1</sup>, mit den älteren Werken vergleicht, so ist seine Ähnlichkeit mit dem Vaiśeṣika des Praśastapāda trotz eines Abstandes von ungefähr 800 Jahren ungemein auffällig. Die alten Kategorien des Vaiśeṣika sind beiden Werken zugrunde gelegt, die Definitionen sind größtenteils fast wörtlich dieselben, nur sind sie genauer, und der Ausdruck ist noch knapper geworden, so daß sie leichter auswendig zu lernen sind. Dafür hat der Verfasser freilich einen Kommentar hinzufügen müssen, der noch im Geiste der feudalistischen Scholastik von Spitzfindigkeiten und Polemik strotzt!

Aber auch starke Unterschiede sind da, vor allem in der Richtung, daß Annambhatta im „Tarkasamgraha“ mehr die Logik des Nyāya betont, Praśastapāda aber mehr die Ontologie des Vaiśeṣika. Praśastapāda hatte noch im Sinne des „Vaiśeṣikasūtra“ seine Freude an haarspalterischem Hervorheben der abstrakten Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kategorien, ließ sich breit über die Kastemoral und die Theorie der Bewegung aus und lehrte ausführlich die Seelenwanderung und den Mythos der śivaitischen Weltneuschöpfungen. Der „Tarkasamgraha“ aber läßt das weitgehend fort und führt statt dessen den Gottesbegriff unter der Kategorie Seele als „höchste Seele“ ein<sup>2</sup> (was als Fortsetzung der Lehre des Nyāya-bhāṣhya zugleich wieder zur Sprechweise der damaligen Vedānta-Sekten paßt) und fügte im Kommentar die Grundzüge von Uddyotakaras Gottesbeweis hinzu.

Dementsprechend erkannte Annambhatta auch den von Uddyotakara für den Nachweis der Seele gewalttätig eingeführten „Schluß ohne Belege“ an<sup>3</sup>, nahm ebenso den extremen Begriffsrealismus des Uddyotakara an, der behauptete, man könne auch das Nichtsein mit direkter Wahrnehmung erkennen<sup>4</sup>, und zählte deswegen das Nichtsein als eine besondere siebente Kategorie neben den sechs des Praśastapāda und des älteren Vaiśeṣika<sup>5</sup>. Er übernahm die seit Vācaspatimīśra aus Dinnāgas Buddhismus in den brahmanischen Nyāya eingeführte Unterscheidung einer rein sinnlichen von einer nachfolgenden begrifflichen Wahrnehmung<sup>6</sup> und die von Udayana eingeführte Zweiteilung des seelischen Attributs „Erkennen“ in Erinnern und Neuerkennen<sup>7</sup>. Er hielt am Kriterium der Handlung fest<sup>8</sup>. Er übernahm aus der jahrhundertelangen Diskussion des „Neuen Nyāya“ die Einzelheiten der Beschreibung des Schlusses<sup>9</sup> und betrieb sich bei der Deduktion darauf, daß man die Induktion des allgemeinen Satzes (aus dem der Logiker seine besondere Schlußerkenntnis ableitet) durch „häufiges Sehen“ gewinnen könne<sup>10</sup>. Im Kommentar zeigte er dann,

<sup>1</sup> Ed. Bombay S. Ser. I.V, 1918. Das letzte Werk darüber: A. Foucher, *Éléments de Systematique et de Logique Indiennes*, Paris 1949, ist mir leider nicht zugänglich.

<sup>2</sup> § 17.

<sup>3</sup> § 48.

<sup>4</sup> § 43.

<sup>5</sup> § 9; 80; so auch schon in der Tarkabhāṣā des Keiavamiśra (§ 85 ed. Poona 1934) um 1250 u. Z.; im Bhāṣāpariccheda (ed. Benares samvat 1920, S. 49, śl. 2) aus dem 17. Jh. usw.

<sup>6</sup> § 42.

<sup>7</sup> § 34; NVTP 92f.

<sup>8</sup> Komm. zu LXIII.

<sup>9</sup> § 44.

<sup>10</sup> § 45.



daß er den in Polemiken von Idealisten öfter vorgebrachten Einwand der Materialisten wohl kannte, man könne durch noch so häufiges Sehen von Einzelfällen nie zu einer Aufstellung eines allgemeingültigen Satzes kommen (man kann an der Echtheit dieses hyperkritischen Einwandes zweifeln!). Er hatte aber dagegen nichts Besseres vorzubringen als den naiven Begriffsrealismus des Uddyotakara, daß es möglich sei, das Allgemeine in direkter Sinneswahrnehmung festzustellen. Über die physikalischen Eigenschaften der Schwere und Flüssigkeit, über Fallen und Fließen sprach er noch kürzer als Prasastapāda, wenn auch ganz in dessen Art<sup>11</sup>. Von einer Entwicklung der Mechanik, wie sie im damaligen Europa stattfand, war in Indien ja keine Rede. Trotz dieser schweren philosophischen Bedenken läßt sich nicht leugnen, daß es keine klarere Einführung in die indische Kategorienlehre gibt als dies kleine, knapp 30 Druckseiten (mit eigenem Kommentar des Verfassers!)<sup>12</sup> umfassende Büchlein.

Auch das Sāmkhya lebte noch weiter, und zwar in Schriften wie dem Kommentar zum „Sāmkhyasūtra“ eines so berühmten Autors wie Aniruddha. Es handelt sich um ein betont dualistisches Sāmkhya; aber Aniruddha selber soll, wie Garbe herausliest, gelegentlich seinen persönlichen Standpunkt als Materialist verraten. Nachdem er nämlich den Dualismus gegen den Monismus des Vedānta verteidigt hat, macht er eine Schlußbemerkung, die die Intelligenz nicht dualistisch neben die Materie stellt, sondern mit den Worten der Materialisten als Attribut eines Produktes der fünf Elemente hinstellt, die einzeln unintelligent sind<sup>13</sup>.

Aniruddha  
Sāmkhya

In dieser Periode wurde auch erst die mystische Schwärmerei des Caitanya, des letzten Sektengründers der vishnuitischen Vedāntins, „philosophisch“ ausgebaut, und zwar von Jīva Gosvāmī und Baladeva<sup>14</sup>. Sie waren Monisten, insofern sie Gott für die causa materialis und zugleich für die antreibende Kraft des Kosmos erklärten: wie Nimbārka betonten sie, daß Welten und Seelen mit Gott eins sind, insofern sie schlechthin von ihm abhängen, und doch sind sie gleichzeitig von Gott verschieden. Gott ist Welterschöpfer durch seine „höchste Macht“ und ist zugleich die Materie der Welt in der Form seiner „niedereren Macht“ oder „Verblendungsmacht“. Die māyā ist nichts anderes als Gott, sie ist eines seiner drei Attribute: Gott ist als „Intelligenz“ der Urgrund aller Welt, als māyā der Schöpfer, und als „Leben“ ist er die Einzelseelen. Mit dieser blutlosen und gekünstelten Ausdeutung des Wesens Gottes wollte Gosvāmī Sankaras Illusionismus und alle Dualismen umgehen.

Caitanyas  
Vedānta

Baladeva dagegen war dualistisch (und also dem Sāmkhya und Mādhva näher), wenn er die māyā mit der Urmaterie gleichsetzte, die sich durch den bloßen Anblick Gottes in Bewegung setzt und die Welt der Erscheinungen bildet.

Die Ethik war so ähnlich wie in den anderen feudalistischen Sekten: Man verehere den Lehrer und liebe Gott, Kastenunterschiede sind belanglos, Gottesliebe bedeutet Erlösung, die Vision des persönlichen Gottes steht höher als die unio mystica mit

<sup>11</sup> S. 4, 30f.

<sup>12</sup> Dies ist freilich umstritten: H. Scharfe, Ein indisches Kompendium der Philosophie (Tarkasāgraha), Wism. Zeitschr. d. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg II, 1952/53, Heft 10, S. 423–439.

<sup>13</sup> Aniruddha zu SS VI, 50: Garbes engl. Übersetzung: Aniruddhas Commentary of the Sāmkhya Sūtras, Calcutta 1892, 292, Anm.; Aniruddha widerspricht damit seinem Kommentar zu SS III, 20, 22 und V, 130 und seinem eigenen Kommentar zu diesen Sūtras. S. o. S. 156f.: Bh. G. mit vernecktem Materialismus.

<sup>14</sup> Rādhakrishnan II, 761ff.

einem Absoluten, das absolute brahman ist abstrakter und deswegen weniger lieb als der persönliche Gott Kršhna, dessen Wesenszug freudvolle Liebe ist. Deren Symbol aber, deren Extrakt ist Rādhā, Kršhnas ewige Geliebte.

Daneben wurden auch noch Bücher über Sankaras Vedānta wie der Vedāntasāra des Sadānanda geschrieben (mit Einschuß einer Vedānta-Logik) und Bücher über die Mīmāṃsā wie der Mānameyodaya des Nārāyaṇabhṭṭa.

Moghulkaiser

Es ist für die politische Unentbehrlichkeit dieser Sektenwirtschaft bezeichnend, daß sich sogar einige der Moghul, der Despoten und Eroberer, um die Verbreitung der Hindu-Philosophie bemühten, dem Scheine nach so wie vor Jahrhunderten der tolerante Alberuni, aber mit anderer politischer Absicht! Der Moghulkaiser Akbar erlaubte nicht nur den Vishnuiten, neue und großartige Tempel in Kršhnas heiliger Heimatgegend um Mathurā herum zu bauen, er befahl auch, einige ihrer Schriften ins Persische zu übersetzen, wie z. B. das ganze Epos „Mahābhārata“ (eine Riesenarbeit!), dazu den „Harivamśa“ und das „Rāmāyana“, die Sagen Kršhnas und Rāmas, den Ozean der Märchenströme (das umfangreiche Erzählungswerk der Sivaiten, an Bedeutung nur „1001 Nacht“ zu vergleichen) und Vedānta-Werke wie Yogavāsiṣṭha oder die Legenden des sich aufopfernden Königs Vikrama. Dabei muß man bedenken, daß Kaiser Akbar zugleich eine eigene Mystik und Sonnenreligion hatte begründen wollen, damit freilich gescheitert war wie sein Vorläufer Echnaton im alten Ägypten. Er hat auch Jesuiten an seinem Hof geduldet und hat sie mit Hindus und Mohammedanern disputieren lassen; er spürte in ihnen wohl etwas die Macht des fernen Europa.

Der Urenkel dieses Kaisers, Dārā Shikoh, setzte diese toleranten Bestrebungen fort; auch er war ein mystischer Kopf und machte sich selber daran, mit Hilfe einiger gelehrter Hindus von Benares 50 „Upanishaden“ ins Persische zu übersetzen. Er wollte im Sinne Alberunis beweisen, daß Sufismus und Vedānta im Grunde einer Meinung sind und verglich die Terminologie beider Schulen in seinem „Majraulbahrain“; in seinem Kreis aber versuchte man im „Buch der Vereinigung der beiden Ozeane“ die Lehren des Islam und Hinduismus zu versöhnen<sup>13</sup>. Eine Handschrift der Upanishad-Übersetzung, des sogenannten „Oupnekhat“, wurde im Jahre 1775 aus Bengalen an Anquetil Duperron in Paris gesandt, einen Asketen, Indienschwärmer und Dolmetscher der orientalischen Sprachen an der Akademie der schönen Künste; Duperron übersetzte das ganze Werk ins Lateinische; er hungerte sich durch die Zeiten der Französischen Revolution hindurch: ohne Amt, ohne Familie, ohne Bett und ohne Essen und erlebte es noch, daß sein Buch 1801, in der Kaiserzeit, gedruckt wurde<sup>14</sup>. Dieses Buch hat Schopenhauer kennengelernt und mit Begeisterung studiert. Dārā Shikoh, der Tolerante, aber wurde vom Moghulkaiser Aurangzeb hingerichtet, und damit begann wieder die wüteste islamische Verfolgung des Hinduismus.

14 h

Neben der ungeheuren Machtentfaltung der Moghulkaiser von 1500–1700 lief im Panjab die Bewegung der Sikhs einher, die mehr ins Gebiet der Religions- als der Philosophiegeschichte gehört, aber hier doch kurz gestreift werden muß, weil sie wieder einen anderen Zusammenhang von Mystik und Politik zeigt. Ihr Begründer Nānak lebte um 1500 (ungefähr ein Zeitgenosse Luthers), war Sohn eines Dorfredners und zu keiner Arbeit willig; er wurde mit Mühe als Lagerverwalter unter-

<sup>13</sup> Glasenapp, Die Literaturen Indiens, Wildpark-Potsdam 1929, 78.

<sup>14</sup> Ebd. 6 f.; Adelung, Fr., Bibliotheca Sanscritica, St. Petersburg 1837, 127 ff.; ausführlich erzählt bei Rixner (Adelung a. a. O. 129).



gebracht, hatte aber plötzlicly seine ersten Visionen und zog mit einem Freunde davon, der seine Hymnen auf der Laute begleitete. Er pries Gott und nannte ihn nur den „Redten Namen“<sup>17</sup>. Mögen andere ihn Śiva oder Vishnu nennen, was besagt ein Name! Das war ein uralter indischer Gedanke, hatten doch schon die altarischen Sänger vedischer Hymnen 1000 Jahre v. u. Z. – und zwar beim Zusammenstoß arischer und nichtarischer Priester, ähnlich wie im 16. Jh. u. Z. im Kampf des Hinduismus gegen den Islam – die Nichtigkeit aller Götternamen betont.

Nānak zog bis Assam in Hinterindien und bis Mekka und Medina, wurde eine Zeit Kriegsgefangener Babers, des 1. Moghulkaisers, mußte an einem Bau mitarbeiten, wurde aber von dem Moghul als heilig anerkannt und freigelassen. Er starb wie Buddha, friedlich als Greis unter einem Baum, und ernannte als Nachfolger und Oberhaupt seiner Sekte Angada (1538–52), den Sohn eines Kaufmanns. Dessen Nachfolger, Amaradāsa, war ein Kshatriya; ihm folgte Rāmdās (1574–81); was ihm seine Anhänger stifteten, wurde in einer öffentlichen Armenküche verwendet; als Kaiser Akbar ihn einst besuchte, mußte er erst dort mit den Frommen essen, ehe er vor den großen Lehrer gelassen wurde (gemeinsames Essen sollte den Hindus offenbar ihre Kastenvorurteile abgewöhnen). Akbar verlieh ihm als Pfründe die Einkünfte mehrerer Dörfer, und dort wurde unter dem vierten Lehrer der Sikhs, Rāmdās, Amritsar, die zentrale Stadt der Sikhs mit ihrem goldenen Tempel in seinem Teich, begründet. Rāmdās nannte sich Wahrer Padishah und ernannte Beamte, die von seinen Frommen die Spenden einzogen; sie waren eine Mischung von Wanderpredigern und Steuerbeamten.

Der fünfte Lehrer der Sikhs, Arjan, sammelte dann die Hymnen der alten Sikh-Lehrer und anderer Mystiker, wie z. B. des Kabir von Benares oder des Nāmdēv aus dem Marathenland im Ādiranth (Ur-Buch) oder Granth Sahib (Herr Buch), das in jenem goldenen Tempel bis heute von den Sikhs anstatt eines Gottesbildes verehrt wird. Kaiser Akbar war angeblich so zufrieden mit den mystischen Hymnen dieses toleranten Buches, daß er dem Sikh-Lehrer-König die Einnahmen aus dem ganzen Panjab verschrieb. Die Sikhs bagatellisierten die brahmanische Kastenordnung wie die Vedānta-Sekten und verdammt den Götzenkult alten Stils, aber sie gingen weiter und erlaubten u. a. das Essen von Fleisch, waren also geradezu aufgeklärt und antiorthodox. Diese antibrahmanische Haltung paßte aus gewissen Gründen den Moghul bis ans Lebensende des Kaisers Akbar, hatten doch frühere Fremdherrscher, wie Griechen und Kushan, aus ähnlichen antibrahmanischen Erwägungen den Buddhismus unterstützt.

Unter dem Moghul-Zeloten Jehangir aber wurde derselbe Arjan nach Delhi gerufen, sollte seinen Glauben widerrufen, weigerte sich aber trotz Marter und hinterließ seinem Sohn den Rat, sich für kommende Kämpfe kriegerisch zu wappnen; er wurde 1606 hingerichtet. Von da an, lautet die Überlieferung dieser Sekte, sangen die Sikh-Lehrer keine Hymnen mehr, sondern organisierten ihre Gemeinde als ein Heer: die Abgaben der Frommen bestanden jetzt in Waffen und Pferden, der Lehrer hielt sich eine Leibwache von 500 Mann, Jagd wurde sein kriegerischer Sport, und es wird erzählt, er habe einem der Kaiser auf einer Jagd das Leben gerettet und einen Tiger erschlagen. Unter dem Kaiser Shah Jehan kam es dann zum Kampf mit Waffen, angeblich wegen eines Jagdfalken. Der Lehrer der Sikh schlug 1628 (wir

<sup>17</sup> Macauliffe, *The Sikh Religion*, Oxford 1959, 138. John T. Archer, *The Sikhs*, Princeton Univ. Press 1946, ist mir nicht zugänglich.

sind in der Zeit des 30jährigen Krieges!) 7000 Mann Kaiserliche zurück, 1634 sogar 50000 Mann (ein Freund der Sikhs am Kaiserhofe hatte verräterisch hintertrieben, daß dies Moghulheer Artillerie mitbekam). Der siebente Lehrer, Har Rai, war dann ein Freund jenes toleranten Moghul-Mystikers Dārā Shikoh und wurde deswegen von Kaiser Aurangzeb, dem islamischen Zeloten, zum Widerruf seiner Religion vorgeladen; er, der achte und der neunte Sikh-Führer starben als Märtyrer in Delhi, der Stadt der Moghul, und erst der zehnte, Gobind Rai, überlebte Aurangzeb, wurde aber bald nach dessen Tod 1708 selber ermordet.

Damit war die 200jährige Blüte der Moghulkaiser sowohl wie der Sikh-Lehrer dahin. Die Sekte der Sikhs lebt aber heute noch ähnlich wie die zahllosen Hindu-kasten, obgleich sie sich selber als Nichthindus ausgeben, weil sie nicht an die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Kuh und an die Unbedingtheit der brahmanischen Kastenordnung glauben. Noch heute sind sie kriegerisch gesinnt, sind starke Arbeiter z. B. im Hafen von Bombay und stehen körperlich über dem Durchschnitt der anderen Inder.

**Marathen** Zur Zeit des 30jährigen Krieges aber begann auch Shahji, ein Häuptling einer Sippe kriegerischer Marathen, Bauern, gegen die islamischen Fremden den letzten eigentlichen hinduistischen Staat zu gründen. Sein listiger, grausamer, aber erfolgreicher Sohn Sivaji konnte sogar einem Aurangzeb trotzen (1627–80). Mit ihren Bauernheeren eroberten diese Männer eine Burg nach der anderen. Für uns aber ist wichtig, daß Sivaji als Ratgeber zwei berühmte Marathen-Mystiker gehabt hat, Tukārām und Rāmdās<sup>18</sup>. Von der Beurteilung Sivajis aber hängt auch wesentlich die dieser Ratgeber ab. Wie der Despotismus der Maurya und die skrupellose Staatslehre des Kauṭalya historisch notwendig und fortschrittlich waren, so auch die „Philosophie“ vor allem des Rāmdās, so sehr sie diesem und jenem auch menschlich abstoßend erscheinen mag.

**Tukārāms Mystik** Tukārām selber hat Sivaji wohl nur einmal getroffen (wenn auch die Legende erzählt, der „Heilige“ hätte ihm durch ein Wunder seines Gottes Viṣṇu einst das Leben im Kampfe gerettet); damals hat Tukārām ihn auf Rāmdās als geistlichen Rat verwiesen.

Tukārāms Schriften sind interessant, weil sie uns die jahrelange Entwicklung eines indischen Gottsuchers zeigen, wie wir sie aus älteren Schriften indischer Philosophen nicht so herauslesen können. Er sehnte sich nach einer Vision des Gottes, ertrug geduldig allen Spott und alle Kränkungen seiner Dorfgenossen und jubelte endlich, als der Gott ihm angeblich endlich gnädig erschien. Er fühlte sich als Sünder und klagte sich selber seines Egoismus, seiner Ruhmsucht, seiner Anmaßung usw. an, flehte zu Gott um Erbarmen<sup>19</sup>. Nun fühlte er sich berufen, den Kampf gegen den Materialismus zu führen, die scharfen Pfeile seiner Antworten gegen den Atheismus zu schießen, ohne Rücksicht auf Große oder Kleine, und seine Gegner, die „falschen“ Propheten, aus dem Felde zu schlagen<sup>20</sup>, bis endlich sein offenbar durch den langjährigen Spott in seinem Dorf gebrochenes Selbstbewußtsein in die überheblichste Selbstvergottung umschlug und er sich für Gott, ja sich als Lehrer für höher als Gott erklärte. Gott muß schaffen, der Fromme aber, sein Anbeter, darf ruhen; ja der

<sup>18</sup> Das Folgende nach Ranade a. a. O. (Kap. 28 b, Anm. 8). Majumdar-Raychaudhuri-Kalikinkar, An advanced History of India, London 1950, 511, 522, sind über diesen Punkt sehr dürftig.

<sup>19</sup> Ranade a. a. O. 290f.

<sup>20</sup> Ebd. 311.



Anbeter kann seinen Gott lenken; nichts und niemand kann seiner Macht widerstehen. Wer kann Gott beherrschen, wenn nicht sein Anbeter? Wo immer er ruhig sitzt, dahin kommen alle Dinge ungerufen zu ihm, und niemand wagt, ihn zu kränken<sup>21</sup>. Aus diesen Worten spricht noch die altertümliche magische, quietistische und paradoxe, das rebellische Volk einlullende Lehrweise des Kaushitaki aus der Zeit der alten Upanishaden: Nichtwollen zwingt magisch Erfolg stärker herbei als alle Aktivität.

Dieser Tukārām lehrte auch Angst vor Frauen und freute sich ostentativ seiner unbedeutenden Kleinheit und Bedürfnislosigkeit; er war Fatalist. Wie sollte ein solcher „Weiser“ einem rastlosen Geist wie Śivāji raten? Er verwies ihn also an Rāmdās, und das war ein Mann, der neben diesem Abenteurer-Krieger bestehen konnte, ja mehr als das. Man denke hier daran, wie damals in Europa Jesuitenbeichtväter die absoluten Fürsten der Gegenreformation lenkten.

Rāmdās (1608–81) war der Begründer einer heute noch existierenden Sekte, ein patriotischer Hasser der Mohammedaner. Er riet der Oberlieferung nach Śivāji zu seinen Listen und Tücken gegen sie<sup>22</sup>, wie Kṛṣṇa den Helden des Epos zu ihren Listen geraten hatte und wie der skrupellose Kauṭalya neben seinem Fürsten stand. Er initiierte Śivāji in seine Sekte. Der König stiftete ihm die Abgaben von 121 Dörfern in natura oder in Geld für seinen Tempel<sup>23</sup>, und Rāmdās wirkte dafür als des Königs Propagandist, pries in seiner Schrift (und sicher auch in seinen Predigten) seine Kraft und seine Schläve als gottgegeben und seinen Kampf gegen die Heiden als gottgewollt<sup>24</sup>. Er war als Brahmane aber ein kastenstolzer Gegner der Mystiker aus niederen und niedersten Kasten, die den Brahmanen ihren Glanz stahlen<sup>25</sup>. Gab es doch, schrieb er, sogar Hindus, die Türken und Lederarbeiter als ihre mystischen Führer und Schüler anerkannten<sup>26</sup>. Er berief sich dabei auf Rāma, der die Bösen erschlug<sup>27</sup> (wie z. B. den Śūdra Sāmbuka, der sich unterstand, Yogi werden zu wollen).

Er predigte den Kult des Lehrers, wie es in Indien in immer verstärktem Maße üblich war. Der Laie soll restlos auf seinen Lehrer hören, der zugleich Agent und Ideologe des Despoten ist. Dabei war Rāmdās ungelehrt, konnte kein Sanskrit und lehnte den „Veda“ als Erkenntnisquelle ab, lehnte den Ritualismus ab, verbot aber auch den Mystikern den Kult von Götzenbildern<sup>28</sup>, obgleich er selber für seinen Rāmatempel mit einem „Wunder“ ein neues Götterbild fand.

Er lehrte ein Gemisch von Sāṃkhya und Vedānta, wie es damals üblich war: im brahman werden alle Seelen und die fünf Elemente zur letzten Einheit, und brahman ist das attributslose Absolute<sup>29</sup>, das durch die māyā verhüllt ist, die längst da war, ehe es die Welt, Götter oder Wesen gab<sup>30</sup>. Rāmdās hat aber auch gewisse Stücke der alten Atem-Wind-Verehrung aufgenommen und glaubte an windige Gestalten von

Rāmdās' Ahtavāṭā

<sup>21</sup> Ebd. 342. Vgl. Kaushitaki (s. o. S. 26).

<sup>22</sup> Ebd. 373: Mord an Afzulkhan.

<sup>23</sup> Ebd. 369.

<sup>24</sup> Ebd. 375.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd. 419.

<sup>27</sup> Ebd. 375.

<sup>28</sup> Ebd. 378 f.

<sup>29</sup> Ebd. 381.

<sup>30</sup> Ebd. 384.

Göttern und Geistern, ja auch Siva, Vishnu und Brahmā haben nur Windleiber<sup>21</sup>. Daneben glaubte er auch<sup>22</sup> an den Gottesbeweis des Uddyotakara. All dies war für ihn offenbar nicht wichtig.

Seine „Philosophie“ war also die übliche, kümmerliche; aber seine Ethik, die er mit großer Offenheit dargelegt hat, ist das für uns Interessante<sup>23</sup>. Er liebte nach seinen eigenen Worten den Ruhm, aber er hielt sich klein und versteckt. Er stellte sich als den entscheidenden Drahtzieher hin, der selber hinter den Kulissen bleibt. Er flüsterte ja nur seinem Śivāji seine Politik ein, sollte das Volk glauben.

Er schilderte in seinem Buch den idealen Weisen und Mystiker als Volksführer. Er zieht in sich alle Tugenden groß, um sie das Volk zu lehren; er sammelt die Hörer um sich, aber nur im verborgenen. Er ist immer geschäftig, er hat keine Minute Ruhe, aber er weilt an keinem Punkte lange. Er weiß, daß das Volk ihn mißtrauisch beobachtet, aber er hat keine Fehler mehr, die ihn bloßstellen könnten. Er besteht alle Proben, und das Volk drängt sich bewundernd und gläubig um ihn und fragt ihn, was es tun soll. Er aber steht hoch über der Masse, sieht, was sie nicht sieht, spricht mit diesem und jenem, aber bleibt nirgends.

Rastloses Wandern war ja schon ein Ideal der alten Ritualisten gewesen; die alten Opferpriester wanderten von einem Auftraggeber zum anderen, und sie priesen die rastlos wandernde Sonne als ihr ewiges Ideal<sup>24</sup>, und so wanderten die Asketen, Bettler, Mönche, die buddhistischen und die brahmanischen, die altverrufenen Agenten der Despoten.

Der Weise, sagte Rāmdās wie so mancher „Weise“ vor ihm, soll nirgendwo verweilen, um nicht zu vertraut zu werden. Keiner soll wissen, wohin er geht. Man darf nicht ahnen, was er treibt, er führt die anderen irre über seine Spuren, immer wieder findet er neue Gehilfen, Instrumente seines Willens, wählt sie für ihre Aufgaben nach ihrer Eignung, füllt sie mit seiner Weisheit und Gottesliebe, lehrt sie nichts als seine Mystik (mit der sie, ohne es zu ahnen, der Politik des Despoten dienen), schafft sie sich, sagt nie etwas anderes, als er tut (und in der Tat sind all diese Angaben wie bei Kauṣalya von auffallender Offenheit; nur von der geheimen Politik seines Śivāji schreibt er natürlich nichts!). Er ist überall und nirgends, stets im verborgenen, er lehrt nicht andere, er lehrt sich selber; andere lenkt er im Spiel, wie man ein Kind lenkt. Man darf dem anderen nie dessen Fehler offen sagen (um ihn nicht kopfscheu zu machen), aber man muß sie kennen. Wird man des Volkes müde (oder war es nicht vielmehr in Wirklichkeit umgekehrt?), wechselt man den Ort oder zieht sich zurück und meditiert über Gott und Ich, verbirgt sich, aber bleibt mutig, immer mutig und aktiv trotz kurzer Meditations-Pausen. So sehr er andere braucht, bleibt er stark und unabhängig und behält immer die Fäden in der Hand.

Jeder im Volk liebt also den Weisen, alles — wünscht er zumindest — erwartet ihn, und dann ist er plötzlich da, im rechten Augenblick. Nie ist er (angeblich) doppelzüngig, immer ist er mitfühlend, nie tadelt er, so daß die Leute gern zu ihm kommen, um ihm zu helfen. Immer wieder erzählt er ihnen von der Größe Gottes und des Königs, so daß man begeistert auf ihn hört.

Er sieht<sup>25</sup>, wie das Land den Mohammedanern anheimfällt, wie die Hindus ab-

<sup>21</sup> Ebd. 353.

<sup>22</sup> Ebd. 385.

<sup>23</sup> Das Folgende ebd. 414ff.

<sup>24</sup> Vgl. Indras Verse in der Legende des Sunahkepa im Ait. Br. VII, 15.

<sup>25</sup> Ranade a. a. O. 419f.



fallen, ihre Sprache aufgeben, wie sie sich hastig in die Politik stürzen, wie die Kaufleute nur für ihren Magen sorgen, Philosophen und Atheisten streiten, alles uneins ist, jeder nur seinem Vergnügen nachteilt, Recht und Unrecht nicht mehr unterscheidet, bloß zum Schein die mystischen Riten vollzieht – aber der „Weise“ sagt wenig, und gerade damit zieht er die Herzen zu sich hin, als Mystiker schlägt er die streitenden Philosophen, schleudert einige scharfe Worte hin, zeigt seine Beherrschtheit, verschwindet, und die Massen folgen seinem Pfad. Sein Ruhm, sein Name, seine Macht hat keine Grenzen, er aber lebt still in einem Gebirgstal und denkt, und niemand sieht ihn.

In Rāmdās vereinigen sich Züge des quietistischen Magiers Kaushītaki der Upanishadzeit mit solchen des Wanderpredigers Buddha, der Lehrer der Aktivität, Kauṭalya und Kṛṣṇa, und des indischen Märchenkönigs, der wie ein Harunerraschid in „1001 Nacht“ als Detektiv nachts durch die Gassen seiner Stadt schleicht<sup>24</sup>. Asketen waren ja nun einmal getarnte Agenten der Despoten. So war Rāmdās stiller als die Sikh-Mystiker und eher den jesuitischen Beichtvätern des Barock vergleichbar. Er war auf jeden Fall kein Sonderling, sondern typisch für den indischen Despotismus und zweifellos auch für die indische Mystik, wenn wir auch sonst keine so krassen Beispiele der Verbindung von Mystik mit aktiver Politik in dieser Art in Indien belegen können, wohl in anderer Art bei König Pratardana und Pravāhana. Diese Verbindung offen darzustellen lag ja auch im allgemeinen nicht im Interesse der Despoten oder Mystiker. Insofern ist Rāmdās freilich ein Sonderfall, vergleichbar dem seltenen, offenen Bekenner des skrupellosen Despotismus Kauṭalya.

### 30. Logik und Mystik um 1900

#### a) Bodas' Kommentar zum *Tarkasamgraha*

Von 1700 bis heute ist die Periode der englischen Kolonialzeit Indiens, wenn es auch 1947 formal für frei und für eine souveräne Republik innerhalb des britischen Empire erklärt wurde. Indien war in diesen 250 Jahren nicht nur von einem Fremden erobert worden, wie es schon öfter vorgekommen war, es wurde vielmehr als Kolonie von einem fernen kapitalistischen Fremdstaat ausgebeutet, und seine Geschicke wurden vom Londoner Parlament beschlossen. Die englischen Beamten kamen immer wieder neu aus ihrer Heimat und gingen nicht im indischen Volk auf. Kapitalismus zersetzte das altindische Dorf und Handwerk, Handel und Erziehung, Verwaltung und Bildung. Die Kultur der neuen Herrenklasse zeigte sich eindrucksvoll und überlegen. Diese neue Lage mußte sich auch auf dem Gebiet der Philosophie einschneidend fühlbar machen.

Freilich blieb Indien bis heute in manchen Dingen wiederum fast unverändert das alte. So herrscht z. B. noch der alte Holzpflug vor dem Traktorenpflug, man spinnt, webt, töpft noch in vielen Dörfern mit den uralten Geräten, und die Brahmanen halten immer noch die alten Religionen und das Kastensystem am Leben.

Betrachtet man auf dem Gebiet der Philosophie die Lage der Logik, so ist es bezeichnend, wie um 1900 ein intelligenter Logiker der letzten Generation, Mahādev Rājārām Bodas, Richter in Bombay, unter Benutzung des Materials eines anderen

<sup>24</sup> Ver. 162.

Richters, Y. V. Athalya, jenen „Tarkasamgraha“ des Annambhatta der vorangegangenen Periode erläuterte, um zu zeigen, daß der menschliche Geist überall derselbe ist, daß also ein Oberweg irrte, wenn er behauptete, die Begründung der Logik als Wissenschaft sei das Werk nur der Griechen, oder daß ein Niebuhr irrte, wenn er behauptete, nur der geistige Verkehr der Inder mit den Griechen-Makedonen könne die Ähnlichkeit der indischen und griechischen Philosophie erklären. Bodas möchte also den Hindu als gleichberechtigt neben den Europäer stellen, wie es seit etwas über hundert Jahren das Bestreben gewisser Kreise der Hindu-Intelligenz ist<sup>1</sup>, daher schrieb er auch in englischer Sprache.

Wahrnehmung

Während jener Text das Kriterium der Handlung noch behandelt hatte, tat es Bodas nicht mehr. Wie steht es aber mit der metaphysischen Unterscheidung der beiden Akte der Sinneswahrnehmung?<sup>2</sup> Da wird nach der Tradition (und von der ging Bodas als orthodoxer Hindu nicht ab!) der erste Akt der reinen Sinnlichkeit vom zweiten Akt der Spontanität des Verstandes unterschieden. Der letzte, die eigentliche, volle, endgültige Erkenntnis ist aber nicht nur aus dem Kontakt des Sinnesorgans mit seinem Gegenstand entstanden, wie es die alte, kanonische Definition der Wahrnehmung vorschrieb, sondern es gehört ein Erinnern und Wiedererkennen früher gesehener Dinge im jetzigen Gegenstand dazu. Eigentlich also kann man diesen komplizierten Vorgang nicht mehr „Wahrnehmung“ nennen. Also haben scheinbar die Buddhisten recht gehabt, überlegte Bodas, wenn sie in der Schule des Dinnāga nur den ersten Akt der „reinen“ Sinnlichkeit als Wahrnehmung anerkannten. Auch das geht aber nicht, denn dann würde der ganze idealistisch-illusionistische Skeptizismus dieser Buddhisten folgen, denn dann hätten die Begriffe keine Realität und die begriffliche Erkenntnis keinen Wahrheitswert mehr.

Also muß der brahmanische Logiker Bodas, wenn er auch selber nicht ganz daran glaubt, die mit begrifflichem Denken kontaminierte Sinnlichkeit als die eigentliche Wahrnehmung anerkennen. Der traditionsgebundene Erkenntnistheoretiker muß damit eingestehen, daß er dieses Problem im Grunde nicht lösen kann, das doch am Anfang der Philosophie steht, denn gerade auf der begrifflichen Erkenntnis beruhen ja alle weiteren logischen Handlungen des Schließens. Somit hat die śivaitische Logik das Problem in 2000 Jahren ihrer Geschichte nicht bewältigen können. Sie steht um 1900 noch da, wo sie naiv (ohne die heutigen Skrupel) zur Zeit des alten „Nyāya-sūtra“ stand, das nur das als Sinneswahrnehmung anerkannte, was nicht in Worte gekleidet ist. Bodas sprach es aus, daß nur die komplexe Wahrnehmung im täglichen Leben eine Rolle spielt, aber er wagte es nicht, sich vom alten Dogma zu lösen, obgleich es doch Tatsache ist, daß der Mensch erst durch die Ergänzung der Angaben der verschiedenen Sinnesorgane durch die Tätigkeit des Gedächtnisses fähig wird, die Eigenschaften und die Dinge der Außenwelt richtig abzubilden<sup>3</sup>.

Schluß

Auf dem Gebiet des Schlusses aber zeigte sich die neue politische Lage Indiens insofern, als Bodas die Schlußform des Nyāya mit der des Aristoteles verglich<sup>4</sup>; es war ihm eben wichtig, die indische Logik zu verteidigen und ihre Gleichberechtigung neben der europäischen darzutun. Er erkannte sehr richtig, daß der aristotelische

<sup>1</sup> Vgl. Ruben, Alte und neue Wege der Geschichte der indischen Philosophie, Wissenschaftliche Annalen 1, Berlin 1952, 169.

<sup>2</sup> S. 215 f.

<sup>3</sup> Chaschansich 41.

<sup>4</sup> Ebd. 267 ff.



Schluß mit seinen drei Gliedern die knappste und logischste Form des Schlusses darstellt, daß aber die indische fünfgliedrige Form nichts anderes als eine Art Debatte darstellt, in der freilich nur die Sätze der einen Partei ausgesprochen werden.

Die Debatte beginnt nach altindischer Tradition mit einem Zweifel, also muß zunächst die These aufgestellt werden, obgleich sie sachlich nichts anderes ist als die am Schluß erscheinende Folge. Ferner ist sachlich die Anführung des Grundes nichts anderes als die Anwendung der Begründung auf die zu beweisende These. Man kann also zwei der fünf Glieder des indischen Schlusses fortlassen und damit den indischen Schluß ohne weitere Schwierigkeiten in einen aristotelischen verwandeln. (Damit wollte Bodas ausdrücklich der Forderung Mills, daß der Schluß nur drei Glieder haben dürfe, gerecht werden.) Man kann auch die verschiedenen aristotelischen Schlüsse auf eine Grundform zurückführen (dafür berief Bodas sich auf Grottes Aristoteles), so daß auch in dieser Hinsicht die indische der europäischen Logik ausgesprochen ähnlich wird.

Es ist sogar, meinte Bodas, ein Vorzug der indischen, ausführlicheren Schlußform, daß der Gegner nicht so leicht ausweichen kann; in dieser Miniaturdebatte sind eben alle Schritte fest vorgeschrieben. Wenn Europäer wie Ritter kritisierten, daß im indischen Schluß ein Analogon angeführt wird, was bei einer Deduktion aus einem allgemeingültigen Satz überflüssig ist, so erklärte Bodas diese Sitte des Nyāya sehr richtig aus der Geschichte der indischen Logik, die eben erst verhältnismäßig spät (vom „Nyāyabhināṣya“ an) vom Analogieschluß zur Deduktion überging, als die kanonische Autorität des „Nyāyasūtra“ bereits die Anführung eines Analogons für den Nyāya aller Zeiten verbindlich gemacht hatte. Bodas hatte auch recht, wenn er den indischen Schluß eher mit Euklids Beweisform als mit Aristoteles' Schluß verglich, denn der indische Schluß ist ja in der Tat ursprünglich ein Beweis und kein Erkenntnismittel gewesen und hat immer als „Erkenntnis für einen anderen“ gegolten.

Er erkannte aber auch sehr klar die Schwierigkeit der Induktion, daß man nicht alle in Frage kommenden Fälle zum Gewinnen des allgemeinen Satzes beobachten kann, sowohl bei Aristoteles wie in Mills Logik, der in ihr eine Art Schluß sehen wollte; Bodas stellte ihr die begriffsrealistische Auffassung des Nyāya, daß es sich bei der Induktion um ein außerordentliches, direktes sinnliches Wahrnehmen des Allgemeinen handelt, gegenüber. Aber er sah auch, daß die „Wahrnehmung“ des Allgemeinen stark mit denkerischen, also doch irgendwie schließenden Elementen durchsetzt ist<sup>1</sup>, es ist also ein Wahrnehmen und doch keins, es ist ein Schließen und doch keins.

Bodas blieb im metaphysischen Denken der formalen Logik befangen. Erst der dialektische Materialismus konnte das Abstrahieren und Verallgemeinern als Formen der verstandesmäßigen Tätigkeit des Menschen erklären<sup>2</sup>, konnte zeigen, wie die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung durch lange Erfahrung allmählich zu allgemeinen Begriffen<sup>3</sup> und allgemeinen Gesetzen<sup>4</sup> auf dem Gebiete der Natur- und Gesellschaftswissenschaft kam, daß also Induktion und Deduktion zwei Grundformen des Schließens sind<sup>5</sup>, die in den verschiedenen Wissenschaften verschieden angewendet werden, je nach dem Stoff und der Reife der Wissenschaft.

<sup>1</sup> 262f.

<sup>2</sup> Chaschatschich 53.

<sup>3</sup> Ebd. 55.

<sup>4</sup> Ebd. 73.

<sup>5</sup> Ebd. 72ff.

Was den Gottesbeweis angeht, so berief Bodas sich auf Udayana, er merkte an, daß Aristoteles und die Christen bis heute teilweise ähnlich argumentieren<sup>10</sup>. Uddyotakaras Verfälschung der Logik der drei Arten der Schlüsse lehnte er aber nicht ab<sup>11</sup>.

Bei dem Problem der Schwere und des Fallens, der Flüssigkeit und des Fließens betonte er ihre Verwandtschaft und merkte an, daß der Nyāya die „dynamische Theorie fallender Körper“ nicht gekannt hat<sup>12</sup>, ohne weiter auf die Wichtigkeit dieses Themas einzugehen und den Mangel an physikalischen Verständnis des indischen Realismus zu beheben.

### b) Brāhmo Samāj und Rāmakoṣṭha-Mission

Sehr viel mehr wurde bei der Auseinandersetzung Indiens mit Europa auf dem Gebiet der Mystik geschrieben. Als Erbe der Toleranz eines Kabir usw. studierte ein frommer vishnuitischer Brahmane, Großgrundbesitzer und typischer Vertreter des aufsteigenden Mittelstandes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Rām Mohan Roy (1772–1833), der „Vater des indischen Nationalismus“, am verfallenden Mogulhof persischen Sufismus, studierte dann in Tibet Buddhismus und lernte Englisch, ja etwas Latein, Griechisch und Hebräisch, um auch das Alte und Neue Testament lesen zu können. Er trat als damaliger fortschrittlicher Hindu auf die Seite der Engländer, stand einer christlichen unitarischen Gemeinde nahe, schrieb über Christentum und eröffnete schließlich 1828, von allen Hindusekten ausgestoßen, in Bengalen seine eigene Sekte unter dem Namen Brāhmo Samāj<sup>13</sup>.

1817 veröffentlichte er in einer englischen Zeitschrift<sup>14</sup> einen Aufsatz, um die dem Christentum ebenbürtige Höhe der indischen Mystik zu zeigen. Dieser Aufsatz wurde noch im selben Jahr auf Deutsch herausgebracht<sup>15</sup>. Er verwarf den hinduistischen Götzendienst, wenn er auch wußte, daß er sich als Brahmane dabei den Anklagen und Vorwürfen seiner Verwandten aussetzte, „deren Vorurteile groß sind und deren weltlicher Nutzen von der Fortdauer der gegenwärtigen Verfassung abhängt“<sup>16</sup>. Er war sich eben klar, daß der „indische Götzdienst“ mit seinen „lästigen oder vielmehr schädlichen Gebräuchen“ (er dachte an Kinderheirat, Witwenverbrennung usw.) „das Gewebe der bürgerlichen Gesellschaft zerstören“<sup>17</sup>. Er predigte eine rein geistige Gottesauffassung und eine Frömmigkeit ohne Kult<sup>18</sup> und lehnte zumindest für Notzeiten die Speiserabus des Hinduismus ab. Er berief sich dabei mit Recht auf den alten Atem-Wind-Lehrer Ushasti Cākṛyana (1817 im Deutschen Tschakraṃau geschrieben)<sup>19</sup>. Er erklärte, wieder in Übereinstimmung

<sup>10</sup> Bodas 144.

<sup>11</sup> Ebd. 257f., 287f.

<sup>12</sup> Ebd. 168.

<sup>13</sup> Glasenapp, Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943, 352f.; Djakow (s. o. Kap. 20b, Anm. 57) 263f.

<sup>14</sup> Monthly Magazine 1817, 391–398.

<sup>15</sup> Auflösung des Vedānt, oder der Auflösung aller Wed's, von Rāmmohan Roy, einem Braminen, Jena 1817 (die Angabe bei Adelung z. a. O. 184 ist ungenau).

<sup>16</sup> Ebd. 7.

<sup>17</sup> Ebd. 6.

<sup>18</sup> Ebd. 30; vgl. Deussen, Das System des Vedānta, Leipzig 1920, 438.

<sup>19</sup> Rāmmohan Roy z. a. O. 31 nach Śaṅkara zu BS III, 4, 28, Chānd. Up. I, 10; z. o. S. 308, A. 48; Vitrāṃitra und die Hundekröle im Vaid. Sūtra usw.



mit altindischer Sektentradition, aber nicht mit dem offiziellen Vedānta, „ein frommer Haushalter ist zur Anbetung ebenso sehr berechtigt wie ein Asket“ (yati, hier Jutti geschrieben)<sup>20</sup>. Er versuchte so, innerhalb des Vedānta dem in Indien eben beginnenden bürgerlichen Leben Raum zu geben, das altindische Bürgertum zu modernisieren.

Seine kleine Schrift hat damals wohl gewissen deutschen Bürgern nicht nur im Verlagsort Jena, der Universitätsstadt des winzigen Herzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach, obgleich in ihr 20 Jahre vorher ein Schüler gelehrt hatte und 20 Jahre später ein Karl Marx promovierte, als Stütze ihrer konservativen Gesinnung dienen sollen, denn es kam dem dorrigen deutschen Herausgeber nicht auf die eben hervor gehobenen gesellschaftskritischen Sätze an, sondern auf die christenähnliche Frömmigkeit dieses Hindus. Von da an bis heute wird ja indische Mystik immer wieder angerufen, wenn es gilt, Atheismus und Materialismus abzuwehren.

Wie die Sikhs gab Rām Mohan Roy seinem Gott keinen Namen; jedem stand das Tor dieser neuen Sekte offen, auch dem Ärmsten. Sie trat für soziale Reformen und Zusammenarbeit mit den Engländern ein. Nach seinem Tode leitete der Großvater des berühmten Dichters Rabindranāth Tagore, Dvārakānātha Tagore, den Brāhmo Samāj; nach ihm sein Sohn Devendranātha Tagore (1817–1905). Die Tagores waren also gegen Götzendienst, aber für Vedānta. Neben ihnen und gegen sie wirkte 1857–1884 innerhalb des Brāhmo Samāj Keshab Chunder Sen als eifriger Propagandist des Christentums. Gegen diese bengalischen Richtungen der Kollaboration mit England stellte dann 1875, als das indische fortschrittliche Bürgertum von den Engländern verachtet blieb und sich für seine Annäherungsversuche nicht belohnt und gefördert sah, Dayānand Sarasvati (1824–83) in Bombay die Sekte des Ārya Samāj, die national-hinduistisch und anti-christlich war und sich im Nordwesten Indiens ausbreitete<sup>21</sup>.

Mit dem bei Hindu-Mystikern üblichen Überschwang verkündete Keshab Chunder Sen seine Lehre: Jehova ist der einzige Gott, nicht der Gott der hinduistischen Götzendiener oder der abstrakte Gott ihrer blutarmlen Intellektuellen. „Ich bin der Sohn Gottes, von dem Jesus sprach, ja ich bin auch Judas, der Christus verriet, und Jesus wohnt in meinem Herzen.“<sup>22</sup> In dem Mysterium der Trinität erblickte er den Schatz, der den Reichtum aller heiligen Literatur der Welt, der Philosophie, Theologie und Dichtung umfaßt. „Asien ruft Europa zu: Schwester, sei mit uns eins in Christus!“ So warb der fromme Inder als Politiker um die Liebe des kapitalistischen Europas. Dieser Mann war aber einer der Freunde Rāmakrṣṇas, des letzten „Heiligen“, den Indien hervorgebracht hat und dessen religiöse Lehre wieder in ganz anderer Weise als die des Marathen Rāmdās usw. in der indischen Politik eine wichtige Rolle spielte. Sein Leben hat Romain Rolland 1928, der damals noch ein Bewunderer Gandhis war, etwa folgendermaßen geschildert, wobei er sich auf den bürgerlichen Indologen Max Müller stützte:

Rāmakrṣṇa (1836–86) war ein bengalischer Dorfbrahmane, er wurde aus Armut Tempelbrahmane in einem neuen Tempel, den eine reich gewordene Südrafrau der „Muttergöttin“ etwas oberhalb von Kalkutta am Ufer des Ganges erbauen ließ. Als

Rāmakrṣṇas  
Mystik

<sup>20</sup> Ebd. 28 f. (a. o. frommer Jäger im Mbb. III, 206 f., Ver. 175).

<sup>21</sup> 1921 hatte der Āryasamāj 468 000 Anhänger, 1931 hatte der Brāhmo Samāj 6000 Anhänger: Glasenapp a. a. O.

<sup>22</sup> Romain Rolland, The Life of Rāmakrṣṇa, Almora 1931, 137.

sechsjähriger Junge erlebte er schon seine erste Trance, als er einmal Puffreis kauend übers Feld ging<sup>22</sup>. Solche frühe Hingerissenheit ist ja bezeichnend schon für die primitiven Schamanen und für Buddha, und noch die von ihm selber geschilderten Trancen Rāmakrshnas haben deutlich schamanistischen Charakter, wie z. B. die, als er einst seinen Geist auf einem „Lichtpfad“ über die Sphäre der Sternenwelten hinaus in die feinere Region der Ideen „wandern“ ließ, immer höher, zwischen Reihen idealer Formen von Göttern hindurch, durch eine Lichtbarriere ins Absolute, wo es nichts Körperliches mehr gibt. Aber gerade da sah er meditierende Weise und sah, wie seine eigene Seele einen von ihnen bat, als sein Schüler auf Erden geboren zu werden. Dies führte dann, sagte er, zur Geburt Vivekānandas, seines berühmten Schülers, des Organisators seiner Sekte<sup>23</sup>.

Rāmakrshnas Leben war voll von Trancen und Visionen. Er verehrte seine Muttergöttin und „sah“ sie in greifbarer Nähe, wie andere Menschen ihre Mutter sehen und sprechen. Er hatte eine starke Suggestionskraft, konnte andere in Trance versetzen und gewann damit seine Schüler. Der Tempel muß auf einen Außenstehenden oft den Eindruck eines Irrenhauses gemacht haben: Meister und Schüler berauschten sich in Ekstasen.

Dabei verwarf Rāmakrshna wie Buddha strenge Yoga-Askese und betonte als Hauptsache die Liebe. Er war verheiratet, verehrte aber sein ihm schon als Kind angetrautes (also ihm aufgezwungenes) Weib wie eine ältere Schwester (darin Gandhi ähnlich; eine psychologisch verständliche Reaktion), ja in einer feierlichen Stunde setzte er sie auf den Thron der Muttergöttin in ihrem Tempel und verehrte sie priesterlich als seine Göttin und Mutter<sup>24</sup> – in Nachahmung der Kulte geheimer Sekten, die die Göttin in einem lebenden jungen Weibe verehrten und noch heute verehren. Dieser uralte Unterstrom des Hinduismus, der in der Mystik eines Yājñavalkya ähnlich, wenn auch im einzelnen anders wirksam war wie in den mittelalterlichen Śākta-Gemeinden, liegt also auch noch der Gottesliebe dieses modernen Mystikers zugrunde.

Rāmakrshna war besessen von der Idee, seiner Göttin, seiner „Mutter“ zu dienen und sich ihr zu ergeben. Er tauchte bei allen Schwierigkeiten in der Trance unter und suchte in mystischem Umgang mit der „Mutter“ den Trost, den er brauchte. Er liebte sie, das Götterbild, an, ihn klein bleiben und nicht zu einem Verkünder neuer Dogmen werden zu lassen. Er wollte ein Frommer, aber kein Philosoph sein. An ihm gerade sehen wir greifbar dieses Doppelgesicht, das Idealismus und Religion seit den alten Upanishaden tragen. Rāmakrshna liebte seine „Mutter“, gerade er, der mit seinem Leibe aller Liebe abgeschworen hatte. Und auch seinen mönchischen Schülern stand es ebenso wie den altindischen Asketen fest, daß die „wahre“ Liebe „zu Gott und zur Menschheit“ nur in einem Leibe wohnen kann, der keine Weibesliebe gekannt oder begehrt hat.

Aber Rāmakrshna und Vivekānanda behaupteten zugleich, daß sie ihre höchste Seligkeit nicht in ekstatischer Vision der Göttin, sondern nur in mystischer Einheit mit dem Absoluten, dem brahman, fänden. Die Sudhi, die ein Vivekānanda nach dieser völligen Loslösung von allem Menschlichen und Weltlichen verspürte, war so groß, daß sein Lehrer ihm diesen „Genuß“ versagte! Er verbot ihm, sich aus Eigen-

<sup>22</sup> Ebd. 26.

<sup>23</sup> Ebd. 250.

<sup>24</sup> Ebd. 99.



nutz dieser maßlosen Lust der Auflösung hinzugeben, und befahl ihm, bis zu seiner Todesstunde sich den Menschen im Diesseits zu erhalten, denn er habe hier seine Predigeraufgabe zu erfüllen. Wie ein Bodhisattva des späteren Buddhismus durfte Vivekānanda erst in die „Erlösung“ eingehen, wenn seine Aufgabe erfüllt sei und alle Wesen den Weg zu Gott gefunden hätten<sup>22</sup>. Aber als Vivekānanda starb, war die „Rāmakṛṣṇa-Mission“ doch nur eine Sekte unter vielen, wenn auch eine politische, und zwar eine gandhistische, die aber nicht zu unterschätzen war.

Wie Buddha lehnte Rāmakṛṣṇa auch die altüberkommenen Riten ab und weigerte sich, Dogmen aufzustellen, da sie doch nicht zur Beruhigung beitragen<sup>23</sup>. Wie Buddha verlangte er von seinen Anhängern, sie dürften sich nicht von der „Freiheit“ des Mönchtums verlocken lassen und ihre Familie unversorgt im Stich lassen; wie die alten Brahmanen der Sūtraperiode verkündete er, der Mensch habe „Schulden“ den Göttern, den Eltern und seinem Weibe gegenüber<sup>24</sup> (die Alten hatten gelehrt, wir schulden den Göttern Opfer, den Ahnen Nachkommen und den Menschen Gastfreundschaft).

Er flehte die „Mutter“ an, ihn nicht zu einem trockenen Asketen werden zu lassen, und sie schleuderte ihn aus der Trance-Sphäre der „reinen Wahrheit“ wieder in das Reich der māyā zurück<sup>25</sup>. Er hatte hungernde Santals (Primitive, die heute noch zu Tagores Landschule kommen und dort gut Freund sind, während doch der Durchschnittshindu die Primitiven haßt!) gesehen<sup>26</sup> und redete seinem Tempelstifter zu, die Hungernden zu nähren. Er sprach da aber nicht etwa von Mitleid und Caritas, das lehnte er wie Nietzsche als menschenunwürdig ab, nein, er verlangte, der Reiche habe seinen Mitmenschen zu dienen, denn alle Seelen, auch die der Hungernden und Armen, sind Gott<sup>27</sup>. Das war so utopisch, wie europäische Utopisten in dieser Zeit die Rothschild usw. zum Kommunismus bekehren wollten.

Er war aber auch gegen Philanthropie, die europäische Moderichtung; er geißelte sie, aber nicht richtig als Scheinsozialismus, sondern von seinem hyperaltruistischen Idealismus aus als eine gleiserische Form der Eigenliebe. Als einer seiner Anhänger ein Krankenhaus stiften wollte, sagte er, tue es, wenn du es ohne jede Eigenliebe tust, weil nichts Gutes aus einer verdorbenen Seele kommen könnte<sup>28</sup>. Aktiv-Gutes-Tun spielt in dem Denken dieses Frommen keine große Rolle<sup>29</sup>. Von Sozialismus war bei diesem indischen Mystiker, dem Zeitgenossen von Marx und Engels, keine Rede. Nächstenliebe blieb auch bei Rāmakṛṣṇa wie im Mātṛyāna derart, daß er etwa die „Mutter“ anflehte: Laß mich als Hund geboren werden, wenn ich nur den Menschen helfen kann — aber helfen bedeutete ihm nur, predigend und als Vorbild lebend sie zu Gott, zur abstrakten Menschen- und Gottesliebe, hinzuführen<sup>30</sup>.

Es ist noch nicht ausgemacht, ob und wie weit Islam und Christentum zur Stärkung des Monotheismus und einer gewissen Diesseitsfreudigkeit in manchen modernen

<sup>22</sup> Ebd. 280 f., 312.

<sup>23</sup> Ebd. 224.

<sup>24</sup> Ebd. 213.

<sup>25</sup> Ebd. 91.

<sup>26</sup> Ebd. 95.

<sup>27</sup> Ebd. 96.

<sup>28</sup> Ebd. 229. Vgl. Jñāneśvara, s. o. Kap. 28 b, A. 10.

<sup>29</sup> Ebd. 230.

<sup>30</sup> Ebd. 294 f.

hinduistischen Sekten beigetragen haben. Es liegen jedenfalls hier und da Unterschiede gegenüber dem Altindischen vor. Sicher ist es aber unchristlich, ja es ist betont antichristlich, wenn Rāmākrṣṇa den Seinen ausredete, sich immer wieder als Sünder zu fühlen. Wenn einer sich immer wieder sagt, was bin ich doch für ein der Liebe Gottes unwürdiger Sünder, dann wird er ein Sünder. Wer sich aber sagt: Ich bin frei von allen Banden dieser Welt, ist Gott nicht unser Vater? der wird frei<sup>55</sup>.

An zünftiger Philosophie war Rāmākrṣṇa nicht interessiert. Er glaubte, daß sowohl Sankara wie Rāmānuja und Madhva recht haben und daß es eine Stufenfolge der Gottesschau gibt, vom dualistischen Götzendienste der Massen (den er in seiner „Toleranz“ durchaus nicht etwa verwarf!) über den Intellektualismus der Gebildeten, die Rāmānujas bedingten Monismus „begreifen“ können, zum reinen Monismus Sankaras, der nur den Berufenen zugänglich ist<sup>56</sup>. Alles ist Gott, Gott erscheint in Allem. Gott ist der grausame Opfener, der Blutaltar und das Opferlamm. (Welch grausige Vision! rief er dabei sich selber zu)<sup>57</sup>. Das sagte er und meinte damit ein schonungsloser Realist zu sein. Die „Mutter“ aber gilt ihm auch als die Macht, die die Menschen gute und böse Werke tun läßt. Es gibt die magische Vergeltung aller Taten, aber die Mutter ist die Richterin und Gesetzgeberin. Keiner kann ihr entgehen<sup>58</sup>. — Die Muttergöttin wird ja in Indien als bluttriefendes Ungeheuer abgebildet; ohne eine solche Schreckgestalt konnte auch Rāmākrṣṇa seine Gemeinde offenbar nicht lenken.

Er sah die Menschen leiden, sah ihre Not, ihren Unglauben und ihren „Materialismus“ und wollte ihnen „helfen“. Gerade seinen berühmtesten Schüler hat er vom Materialismus „bekehrt“, wie seine Anhänger von ihm rühmten (in Wirklichkeit war die Sache politisch, s. u.).

Vivekānanda

Vivekānanda (1862–1902) war nach großem Reichtum verarmt, und seine stolze, verzweifelte Mutter verbot ihm, zu dem Gott zu beten, der ihnen alle Hilfe versagte<sup>59</sup>. Sie sprach da mit der Größe der epischen Heroine Draupadī, die in ihrer Not einmal ganz ähnlich den weltlenkenden Gott als lieblos, als den launisch wie ein spielendes Kind regierenden Despoten angegriffen hatte<sup>60</sup>. Vivekānanda aber erinnerte sich damals eines gewissen Vidyāsāgar, der in der Hungersnot von 1864 Gott abgesagt hatte und zu einem sozialen Reformator geworden war, und meinte (ähnlich wie es Kumārila vor Jahrhunderten Materialisten nachgesprochen hatte): Wenn Gott gut und allmächtig ist, warum läßt er das Unrecht und das Leiden zu? Entweder ist Gott also böse, oder es gibt ihn gar nicht<sup>61</sup>. In dieser Lage begegnete er Rāmākrṣṇa, der ihn suggestiv in Trance versetzte. Zunächst fragte Vivekānanda noch skeptisch: Woher weißt du, daß deine Trance keine gemeine Halluzination, sondern Gottese Nähe ist? Und der „Weise“ wußte nichts zu antworten (!), sondern betete nur zur „Mutter“<sup>62</sup>. Aber im Hungerdelirium erlebte der arbeitslose Vive-

<sup>55</sup> Ebd. 284.

<sup>56</sup> Ebd. 198; ähnlich schon Sankara, vgl. Glaserapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen*, Baden-Baden 1948, 102ff., 112f.

<sup>57</sup> Rolland a. a. O. 233, 311.

<sup>58</sup> Ebd. 76.

<sup>59</sup> Ebd. 275f.

<sup>60</sup> Mbh. III, 30.

<sup>61</sup> Rolland a. a. O. 276.

<sup>62</sup> Ebd. 268.



kānanda bald darauf in einer qualvollen Nadir die erste eigene „Vision“ und war „bekehrt“<sup>42</sup>.

Menschenfischerei war Rāmākṛṣṇas Beruf. Aber erst ganz kurz vor seinem Tode begründete er seinen Orden, die bis heute lebende „Mission Rāmākṛṣṇas“. Als ein Kehlkopfkrebs ihm nur noch wenige Wochen zu leben erlaubte, verpflichtete er seine Jünger, die er bisher im praktischen Leben belassen hatte, zum Bettelmonchstum in einem Safrangewand als Erkennungszeichen und gab ihnen Vivekānanda als Führer<sup>43</sup>. Er selber war der praktischen Aufgabe, eine Sekte zu organisieren, nicht gewachsen. Er war nur der Visionär in seiner Tempelklausur. Aber in Vivekānanda erkannte er den, den er brauchte, und verbot ihm die Ekstase, sagt die Sektentradition, damit er sich ganz der praktischen Arbeit widmen könne. Drei Monate nach Rāmākṛṣṇas Tode berief Vivekānanda die Jünger in der Weihnachtswacht 1886 zusammen, erzählte und erläuterte ihnen das Weihnachtsevangelium und sandte sie als getreue Apostel Christi aus<sup>44</sup>.

Rāmākṛṣṇa ist für uns als ein lebendiges Beispiel dafür interessant, wie wir uns auch im alten Indien die Gründung von Sekten denken können: Der Gründer selber ein „Heiliger“, sein Schüler ein Mann von praktischen Talenten. Vivekānanda war ein Mann der Kṣatriyakaste, groß, stark, schön, mit wohlklingender Stimme und packender Beredsamkeit. Kein Wunder, daß das amerikanische Geld ihm zufließt (Vivekānanda war schon 1893 auf einem amerikanischen Religionskongreß). Er und seine Sendboten hatten und haben in den USA im sogenannten svāmi-business<sup>45</sup>, wie man es heute ironisch nennt, große Erfolge. Dort suchen sie Anhänger, die sie gegen den britischen Imperialismus ausspielen; sie greifen also, vom antibritischen USA-Imperialismus gefördert, als seine Agenten in ihrer Weise sogar in die Außenpolitik ein. Als Reaktionäre gehen sie innenpolitisch mit den Gandhisten zusammen, im Sinne der Amerikanischen Federation of Labour<sup>46</sup>.

Realistisch gesehen, und zwar 1920 von dem damaligen Kommunisten M. N. Roy<sup>47</sup> geschildert, trug aber Vivekānanda als bengalischer Student ursprünglich den Namen Narendra Nath Dutta; verarmt, wurde er dem rebellischen Geist der bengalischen Mittelklasse der 90er Jahre zugänglich, wie damals viele der schlechtbezahlten Intellektuellen dort den nationalistischen Reden Tilaks verfielen, der u. a. die „Gemeinschaft zum Schutze der Kuh“ gründete, den Kult der Muttergöttin Kālī belebte, für die Beibehaltung der schändlichen Kinderheirat eintrat und den Marathen Sivāji verherrlichte<sup>48</sup>; Tilak gehörte nämlich zur selben Unterkaste wie die Peshvas, die Wesire der Marathen. Während die englandfreundliche, fortschrittliche indische Bourgeoisie damals von den Kolonialherren immer wieder enttäuscht wurde, wurde unter den Reaktionären um Tilak ein Chauvinismus in spirituellem Gewande großgezogen: Sie beriefen sich auf das hohe Alter der indischen Kultur und

<sup>42</sup> Ebd. 277.

<sup>43</sup> Ebd. 306.

<sup>44</sup> Ebd. 316.

<sup>45</sup> D. h. Svāmi-Geschäft; svāmi, Herr, ist die Bezeichnung der Mönche der Rāmākṛṣṇa-Mission.

<sup>46</sup> Vgl. die Verherrlichung des Kastensystems im Leitartikel (varṇāśramadharmā, A superb Service-Scheme) in der Zeitschrift der Mission, Vedānta Kesari, Madras, vol. XXXIX, 1952.

<sup>47</sup> M. N. Roy, Indien, Hamburg 1922, 148 ff.

<sup>48</sup> Dutt, R. Palme, Indien heute, Berlin 1951, 341 ff.

stellten indischen Idealismus, d. h. die Mystik der Vedānta, dem westlichen, europäischen „Materialismus“ entgegen, d. h. dem eindringenden Kapitalismus. Das war und ist bis heute (besonders in der Partei Hindumahāsabhā) die typische Selbstverherrlichung der konservativen Idealisten Indiens, die vom Āryasamāj an bis heute ihre Anhänger findet und sogar in R. Tagores „Nationalismus“ (s. u.) zu Worte kommt, so daß u. a. die Nehru-Regierung als erste große intellektuelle Leistung des heutigen „freien“ Indiens ein Riesenwerk über Philosophie zur Verherrlichung der indischen Mystik herauszubringen plant.

Der terroristische Student Dutta also wurde zum Mönch Vivekānanda und verschrub sich der religiösen „Philosophie“ Rāmakṛṣṇas, um unter dem Deckmantel von dessen Asketismus eine im Grunde politische Bewegung zu organisieren, mit der Indien den Materialismus, d. h. den Marxismus im Innern und den Kapitalismus im Westen, ja die Welt besiegen sollte, was auch Gandhisten heute ganz ähnlich lehren. Statt also die Vorhut der Ausgebeuteten im Klassenkampf zu werden, wurde dieses bengalische rebellische Element zur Hilfstruppe des reaktionären Nationalismus. An Vivekānanda aber knüpfte der Berufspolitiker, Literat und Mystiker Aurobindo Ghose an, der die Lehren Rāmakṛṣṇas offen politischen Zwecken anpaßte und Terroristen mit Bomben und Revolvern organisierte, sich für seine Lehre der Aktivität aber auf die „Bhagavadgītā“ berief<sup>40</sup>. Kṛṣṇas Aktivitätslehre in der „Bhagavadgītā“ gilt ja nicht nur diesen Terroristen, sondern auch echt revolutionären Gruppen Indiens heute als das große Vorbild, wie es z. B. die Verse eines revolutionären Bauerndichters zeigen<sup>41</sup>.

Bei diesen modernen bengalischen Mystikern können wir also wie bei den marathischen der vorangegangenen Periode und den Sikhs die politische, philosophisch verhüllte Absicht noch deutlich erkennen, die wir für die älteren Mystiker, für Buddha und Kṛṣṇa ebenso wie für Yājñavalkya und Prataṛdāna nur erst nebelhaft aus den Texten herauslesen können.

Neben die Rāmakṛṣṇa-Mission ist die theosophische zu stellen, die mit Annie Besant ganz offen in die indische Politik eingegriffen hat, und zwar mit Gandhi im Bunde, gelegentlich auch mit Tilak<sup>42</sup>.

### 31. Rabīndranāth Tagore und Gandhi

Tagore<sup>43</sup> Devendranātha Tagore, der Vater des Dichters Rabīndranāth Tagore und das derzeitige Haupt des Brāhmo Samāj, liebte es, etwas nördlich von Kalkutta unter einem Baum bei einem Dorf, das zu seinem Großgrundbesitz gehörte, sitzend zu meditieren. An jener Stelle begründete der Dichter später seine Landschule Śāntiniketan (Stätte der Ruhe), erfüllt von dem Geist der Toleranz, um „Ost“ und „West“ geistig zu versöhnen. Da leben die Studenten und Studentinnen in moderner Koedukation (die ihm manche Reaktionäre verübeln), treiben Sport und studieren, aber lernen auch malen und musizieren, in altem Stil und auch in modernem. Daneben liegt das Dorf, zu einem Musterdorf ausgebaut, mit einem Tierarzt, modernen Maschinen usw. Es herrscht der tolerant-mystische Geist Kabirs und des Brāhmo

<sup>40</sup> Glasenapp a. a. O. (s. o. Anm. 13) 356.

<sup>41</sup> Zitiert bei Dutt a. a. O. 274.

<sup>42</sup> Dutt ebd. 353 f., 381, 429.



samāj und der Geist des Dichters, der in erster Linie ein Musiker und daneben auch ein Maler war. Im Alter überkam ihn das Malen, und er, der in seinen Dichtungen die zarresten und edelsten Gestalten geschaffen hatte, mußte unter dem Zwang seiner Phantasie grausige Spukgestalten, Visionen nach Art Kubins, hinwerfen, ohne Zeit zu haben, sich die übliche Maltechnik anzueignen. Da brachen schauerliche Tiefen auf, die sein Leben lang verdeckt gewesen waren.

Tagore war mehr Dichter als Philosoph, aber er hat u. a. ein ins Deutsche übersetztes Buch der Lebensweisheit („Sādhana“)<sup>1</sup> geschrieben, das man wohl als ein Zeugnis einer Art Vedānta der letzten Generation bezeichnen kann. Einige Jahre später, 1936, aber hat Tagore die Sowjetunion besucht und sich in einer besonderen Schrift, „Russian Chiti“, ausdrücklich zu ihrem Aufbau bekannt, ihren wirtschaftlichen und sozialen Aufbau bewundert und dem Verhalten der Imperialisten in Indien gegenübergestellt<sup>2</sup>. Diese und die späteren Schriften des vorher so gefeierten Dichters wurden aber nicht mehr ins Deutsche übersetzt.

In Tagores „Sādhana“ lebt noch der uralte Mythos des Götterpaares, das sich selig umschlungen hält, und er glaubte, daß der Weise den rhythmischen Pulsschlag des Seelenlebens der Welt fühlen kann; dann beginnt er teilzunehmen an dem heimlichen Liebesspiel zwischen der schönen Weltbraut im vielfarbenen Schleier der Endlichkeit (das ist das, was Śāṅkara māyā nannte und als bloßen Schein verurteilte, andere Vedāntins mit Lakṣmī, je nach ihrer Sekte, gleichsetzten) und dem höchsten Geist, dem Bräutigam im fleckenlosen weißen Gewande... In der Liebe versinken alle Widersprüche des Lebens, sind Einheit und Zweiheit nicht in Widerstreit; die Liebe muß ja zugleich eins und zwei sein<sup>3</sup>, so löst sich sophistisch in Tagores Mystik und Dichtung der seit Jahrhunderten umstrittene und in der Liebe unlösbarer Gegensatz von idealistischem Monismus und Dualismus.

Gott ist bei Tagore eins mit der Welt und dem Geist des Mystikers, und er ist auch wieder anders. Aber die māyā ist nicht etwas, was an sich von Gott getrennt wäre und seiner Unendlichkeit Schranken setzen könnte. Gottes Wille hat es vielmehr so gemacht. Er wollte seine Allmacht beschränken, wie sich ein Schachspieler freiwillig Spielregeln macht und sich der vollständigen Freiheit begibt. Macht muß sich, um Macht zu sein, Schranken setzen, meinte der Mystiker mit der üblichen Paradoxie. Gottes Wille ist der Wille der Liebe, und er findet als solcher nur in der Vereinigung mit einem anderen freien Willen seine Freude. Der Liebende bedarf zur Verwirklichung seiner Liebe eines freien Willens eines anderen<sup>4</sup>. Gott hat daher die Welt und die Seelen von sich abgespalten, und er hat die Herrschaft über die Seelen freiwillig abgegeben, weil er um ihre Liebe werben will (damit übertrumpfte der Liebesdichter alle Haarspaltereien der älteren Scholastiker, aber von Philosophie oder von naturwissenschaftlicher Denkweise kann da keine Rede sein). Wenn also der Materialist in seiner grundsätzlichen Unzufriedenheit (ähnlich wie Kumārila oder der „Terrorist“, der Vivekānanda wurde) ausruft: Die unerhörte Zerrüttung dieser Welt könnte es nicht geben, wenn es einen Gott gäbe! So ist (nach Tagore) die Lüge und Gottlosigkeit eben nur in der Menschenwelt, ohne aber in letzter Wirklichkeit die Harmonie des Ganzen zu stören (politisch gesagt: Die „Klassenharmo-

Mystik

<sup>1</sup> Sādhana, Der Weg zur Vollendung, München 1921, 49. Seine größeren Werke wie „Shantiniketan“ sind leider einstweilen nur dem Kenner des Bengalischen zugänglich!

<sup>2</sup> Vgl. das Zitat bei Dutta 2. u. O. 74.

<sup>3</sup> Sādhana 157, S. o. S. 306: jānēvra.

<sup>4</sup> Ebd. 120ff.

nie“ wird durch das Aufbegehren der Ausgebeuteten in Wirklichkeit nicht ange-  
tastet).

Pessimismus

Für Tagore war es (wenigstens noch in „Sādhana“!) eine schlichte Selbstverständlichkeit, daß das Böse nicht unendlich ist und die Zwietracht nicht das Letzte sein kann<sup>8</sup>. Das war optimistisch, aber utopisch und unrevolutionär gesagt in einem Lande, in dem grausamste Despotie, Sklavenhalterei und immer wieder Fremdherrschaft jahrtausendlang das Leben zur Qual machten und die Ausgebeuteten sich schon seit Jahrzehnten zu Streiks und revolutionären Kämpfen erhoben hatten. Tagore versicherte weiter, es werde uns (wen? ihn, den Weisen, oder etwa den reichen Kaufmann, den Industriellen, den Großgrundbesitzer, den Despoten oder den britischen Kolonialherrn?) als erniedrigend abstoßen, sollten wir unser ganzes Leben lang nur von Sklaven umgeben und bedient werden<sup>9</sup>. Er, der liberale Aristokrat, Brahmane und Großgrundbesitzer, sah eben in der tiefen Unterwürfigkeit seiner Schüler und Anhänger, die ihn den „Lehrergott“ nennen (ich sah seine Schauspieler vor ihm niederfallen und den Staub seiner Füße auf ihre Stirne streichen), nur Liebe, wie er sie seinerseits „liebte“. Da spricht die allzu abstrakte Menschenliebe des Buddhismus, die leider die tiefe, warme Menschlichkeit<sup>7</sup> des großen Dichters in vielen seiner Schriften immer wieder entstelle.

Das sei an einigen Stellen aus „Sādhana“ gezeigt: Der Hunger zwingt uns zwar, seinem Geleiß zu gehorchen, aber er hat beim Menschen nicht das letzte Wort, sagte er mit Recht<sup>8</sup>. Sagen nicht auch wir: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein? Des Menschen dauerndes Glück besteht nicht darin, daß er etwas Materielles erlangt, sondern daß er sich hingibt an etwas, das größer ist als er selbst, an Ideen wie Vaterland, Menschheit und Gott. Sein Dasein ist elend, bis er eine solche große Idee findet, die ihn ganz ergreift<sup>9</sup>. Dieser Geist der Entsagung (das ist leider wieder buddhistisch!) ist die tiefste Wahrheit der menschlichen Seele<sup>10</sup>; die höhere Natur des Menschen findet im Opfer selbst ihren Lohn<sup>11</sup>. Aller bloße Nutzen ist vorübergehend und einseitig<sup>12</sup>; Irrtümer, Leiden und Übel dauern niemals<sup>13</sup>, alle Trennung ist zum Sterben verurteilt<sup>14</sup>; es gibt Unwahrheit, aber sie liegt nicht im System des Weltalls<sup>15</sup> – nur weist der Dichter seinem Volk keinen Weg des Fortschritts.

In seinem Yogi-Idealismus versicherte Tagore, es gäbe keinen Menschen, der willig sein „Recht auf Schmerz“ aufgeben würde<sup>16</sup>, denn so wahr es Schmerzen gibt (die der indische Materialist dem Gotte zum Vorwurf macht), so wahr liegt es in der Hand des Menschen, sie in Freude zu verwandeln (aber wie soll der Ausgebeutete dazu ohne Revolution gelangen?). Der Pessimismus ist ihm eine Art geistiger

<sup>8</sup> Ebd. 118.

<sup>9</sup> Ebd. 156.

<sup>7</sup> R. Mukherjee, *Tagore and Class Forces in India*, Science and Society, New York, XIV/1950, 97 ff.

<sup>8</sup> Sādhana 2. a. O. 160.

<sup>9</sup> Ebd. 206.

<sup>10</sup> Ebd. 204.

<sup>11</sup> Ebd. 105.

<sup>12</sup> Ebd. 147.

<sup>13</sup> Ebd. 144.

<sup>14</sup> Ebd. 156.

<sup>15</sup> Ebd. 191.

<sup>16</sup> Ebd. 93.



Trunksucht. Das Dasein beweist uns durch sich selbst, daß es kein Übel sein kann; das Leben selber ist optimistisch, es will vorwärts<sup>17</sup> (hier beginnt Fortschrittswille, wenn auch gerade kein kämpferischer oder politikökonomisch wissenschaftlicher). Gibt es irgend jemand, der in seiner Ecke sitzend die große Selbstverwirklichung der Menschheit im Handeln (dieses große Wort ist aber nicht wie Hegels Selbstverwirklichung der Idee gemeint oder so, wie wir auch davon sprechen, daß die eigentliche Geschichte des Menschen erst mit dem Sozialismus beginnt), der diese unaufhörliche Selbsthingabe (da kommt des Asketismus wieder durch!) verhöhen möchte? Gibt es jemanden, der glaubt, die Vereinigung mit Gott sei möglich im heimlichen Genuß seiner eigenen Phantasie? ... O du törichter Wanderer, du Yogi, trunken vom Wein der Selbstberauschung, hörst du nicht schon das Rollen des Fortschritts der menschlichen Seele? ... siehe da, das verheißene Land des Reichtums und der Gesundheit, der Kunst und Dichtung, der Weisheit und Gerechtigkeit enthüllt sich allmählich unseren Blicken ... Wer ist so töricht, hinwegzueilen von dem fröhlichen Gedränge und Gott im Lande der teilnahmslosen Untätigkeit zu suchen? ... Wer da glaubt, zu Gott zu gelangen, indem er die Welt flieht, wann und wo hofft er ihn denn zu finden?<sup>18</sup>

Tagore berief sich an einer anderen Stelle der „Sādhanā“ auf Kröhnas „Bhagavad-gītā“. Wir müssen handeln, denn nur im Handeln offenbaren wir unser Wesen<sup>19</sup>. Er war seinem Optimismus entsprechend für Aktivität und hat in seiner Weise gehandelt, gedichtet, gelehrt und organisiert. Er fußte dabei zweifellos auf altindischer Tradition, aber sein Fortschrittsglaube war europäisch, war bürgerlich! Was Tagore wollte, war eben eine liberale Vereinigung Indiens und Europas, eine Fortführung der „Toleranz“ des Brāhmo Samāj seines Vaters und Großvaters. Er wendete sich also gegen den altindischen Pessimismus: Die, welche das wahre Wesen der Seele erkannt haben, haben nie in klagenden Tönen von dem Elend des Lebens und von der Sklaverei der Arbeit geredet<sup>20</sup>. Aber ebenso heftig sprach er auch gegen den kapitalistischen Machthunger des Europäers (man kann es bei ihm, dem kolonial unterdrückten, liberalen Hindu höchster Kaste, verstehen, wenn er im europäischen Denken überwiegend imperialistischen Machthunger sah!). Er glaubte indes utopisch an die Liebe auch auf gesellschaftlichem Gebiet. Er predigte, daß der Mensch Gott werden kann; darin sah er keine Gotteslästerung, deutete vielmehr die Lehre des Christus, daß er Gottes Sohn sei, ähnlich der der Upanishadmystiker, daß der Mensch gleich brahman, gleich Gott sei<sup>21</sup>.

Es ist heute für den Kritiker leicht, dem Dichter schwärmerische Unklarheit vorzuwerfen. Tagore, der nie gehungert hat, konnte sich leicht an solchen Worten wie dem berauschen, daß der Geist der Entsagung die tiefste Wahrheit der Seele ist<sup>22</sup>. Er, der brahmanische Aristokrat, mochte es für „Selbstbetrug“ erklären, wenn der „Geldmann“ den Mitmenschen ausbeutet, seiner Gier zuliebe<sup>23</sup>. Er übersah dabei das Wesentliche, das Gesetzmäßige, das im System des Kapitalismus liegt, und beschränkte sich auf das Persönlich-Psychologische. Er konnte leicht versichern, daß

<sup>17</sup> Ebd. 76.<sup>18</sup> Ebd. 177 f.<sup>19</sup> Ebd. 108 f.<sup>20</sup> Ebd. 166.<sup>21</sup> Ebd. 208 f.<sup>22</sup> Ebd. 204.<sup>23</sup> Ebd. 149.

die Natur (so lehrt der Malthusianismus! Schuld trägt aber nicht die Natur, sondern die Gesellschaft) den Menschen zwar mit der Hungerpeitsche zu Tode hetzt, dies aber dem Menschen nicht genügt; der Mensch kann sich nicht mit der Arbeit zufrieden geben, die die Natur auch den Tieren (er denkt wohl an Bienen usw.) vorschreibt; er muß alle übertreffen, auch in der Arbeit<sup>24</sup>. Weil wir noch nicht weise sind, trennen wir Arbeit und Freude; elend, wie wir sind, können wir unseren Feiertag nicht in unserer Arbeit finden<sup>25</sup>. Ahnte er damit etwa den Grundsatz des Kommunismus, daß die Arbeit das erste Bedürfnis des Menschen werden wird?

Utopistisch verallgemeinernd übertrieb er, daß es an sich nicht wahr ist, daß der Mensch nur unter Zwang arbeitet; die Schaffensfreude gehört zu seinem wahren Wesen<sup>26</sup>. Er hätte schreiben sollen, daß dies nur für die klassenlose Gesellschaft gilt. Der Mensch will werden, was er noch nicht ist, und ist ständig damit beschäftigt, die Grenzen seiner Tätigkeit auszudehnen<sup>27</sup>. Aber die Arbeit, die Tagore vor Augen hatte, ist seine eigene, rein geistige, dichterische, allenfalls pädagogische Arbeit. Sein Tun mag für ihn freilich ein erhebendes Glück gewesen sein, aber konnte er den kapitalistisch ausgebeuteten Arbeiter und Bauern überzeugen, daß seine Arbeit auch nur das Mindeste mit dieser Art freudigen Schaffens zu tun hat?

Oder wird ein Arbeiter im Kapitalismus es hinnehmen, daß der Lärm der heutigen indischen Fabriken im stillen Kämmerlein seines Herzens zu Musik wird?<sup>28</sup> Tagore hat dementsprechend öfters ein paradiesisches Indien ohne Industrie als Ideal gemeint, Industrie aber als europäischen „Materialismus“ verurteilt. Er meinte in seiner lebensfernen Klausur: Gut sein heißt, das Leben aller leben; vollkommen gut sein heißt, sein Leben im Unendlichen verwirklichen<sup>29</sup>. Das ist buddhistisch und pantheistisch, aber zu abstrakt, um praktisch wirksam zu sein. Und wird der Naturwissenschaftler den mystischen Grundsatz wirklich zugeben, daß durch den Fortschritt der Naturwissenschaft die Ganzheit der Welt und unser „Einssein“ mit ihr unserem Geiste klarer wird?<sup>30</sup> Der Textzusammenhang zeigt, daß es sich dem Dichter damals nicht um eine materialistische Erkenntnis des allseitigen Zusammenhangs der Welt handelte, sondern um Mystik, daß er also nur solche, mit Verlaub zu sagen, Naturwissenschaftler wie den Botaniker Bose meinen kann, der den Herzschlag der Pflanzen und Metalle an seinen Instrumenten, die durch ihre Kompliziertheit in gewisse Schwingungen geraten waren, ablesen zu können meinte.

Die Persönlichkeit Tagores ist heute leidenschaftlich umstritten. Er war ein Sproß einer reichen brahmanischen Zemindar-Familie, die neben ihrem Großgrundbesitz zu kapitalistischen Unternehmungen übergegangen, also vom Kapitalismus angezogen, aber vom britischen Imperialismus enttäuscht war. Das macht die zwiespältige Haltung des Dichters für und gegen Europa etwas verständlich.

Er war zweifellos ein großer Dichter. Er liebte sein Volk, liebte die Menschen und das Leben. Er war optimistisch und aktiv in seinem Bereich. Er trat für die Gleichberechtigung der Frau ein (z. B. in seinem Spiel *Chitra*, eigentlich *Chitrāṅgadā*). Er war ein patriotischer Antimperialist, war in gewissem, unklarem Sinne Antikapita-

<sup>24</sup> Ebd. 163.

<sup>25</sup> Ebd. 183.

<sup>26</sup> Ebd. 167.

<sup>27</sup> Ebd. 169.

<sup>28</sup> Ebd. 140.

<sup>29</sup> Ebd. 82 f.

<sup>30</sup> Ebd. 156.



list, war Pazifist, war Liberaler, wollte Modernisierung der Landwirtschaft, schätzte die Errungenschaften der Sowjet-Union.

Andererseits hatte er kein Verständnis für Wissenschaft im wahren Sinne des Wortes, insbesondere als Utopist nicht für den wissenschaftlichen Sozialismus und die Revolution. Er blieb der Aristokrat und Fortführer der Upanishadmystik.

Aber, lebte er noch, wäre er heute ein unschätzbare Kämpfer für den Frieden; darüber ist sich ein großer Teil der fortschrittlichen Inder klar. Es ist daher unsere Aufgabe, das Gute, Richtige, Fortschrittliche in seinem Werk herauszuschälen und es gegen die Entstellungen seiner bürgerlichen „Bewunderer“ unter den Gandhisten usw. zu verteidigen, analog etwa dazu, wie Lenin den Realismus Tolstois herausarbeitete, im Gegensatz zu den bürgerlichen Tolstoianern, die an ihm nur das Rückschrittliche, Mystische, „Orientalische“ lobend herausstrichen. Nicht das verfaulende Bürgertum, sondern allein das revolutionäre Proletariat ist imstande, solche großen Dichter voll auf zu würdigen.

Neben diesen mystischen, liberalen, aristokratischen und patriotischen Dichter ist sein Zeitgenosse Gandhi aus einer Kaufmanns- und Wesirsfamilie zu stellen. Er, der in England wie Tagore Rechtswissenschaft studiert hatte, wollte mehr ein „Heiliger“ als ein Politiker sein. Aber er schrieb einmal mit zynischer Offenheit: Die meisten Männer der Religion, die ich kennengelernt habe, sind verkleidete Politiker. Dieses Wort aus dem Munde eines Fachkenners paßt tatsächlich auf die Mystiker von Pratardana bis Rāmdās, Vivekānanda und Gandhi selber. Auch er predigte wie Tagore Liebe als die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens und wünschte fromm, sie möchte in ferner Zukunft in internationalen Angelegenheiten Anwendung finden<sup>21</sup>. Er hat aber nicht versucht, sie tatsächlich zur Anwendung zu bringen; er hat seine Anhänger nicht zu wahrer Völkerfreundschaft erzogen, die nur im proletarischen Internationalismus möglich ist.

Gandhi

Wenige Stunden, bevor Gandhi von einem Rechtsextremisten am 30. Januar 1948 im Hause seines Freundes, des Textilmagnaten Birla, in Delhi ermordet wurde, erklärte er einer Life-Reporterin, Amerika solle die Herstellung von Atombomben stoppen. Gefragt, wie er einer Atombombe begegnen würde, entgegnete er: Durch Handlung mit Gebet. Er würde sich in keinem Keller verstecken, sondern dem Flieger sein Antlitz ohne Bosheit zeigen. Der Flieger würde es zwar bei seiner Hölle nicht erkennen, aber das Sehnen der Herzen der Inder, er möge ihnen keinen Schaden tun, würde ihn erreichen und ihm die Augen öffnen<sup>22</sup>.

Pazifismus

So utopisch sprach der 78jährige Politiker, der langjährige De-facto-Führer des indischen Nationalkongresses, der doch einst in London die Rechte studiert hatte. Er war sein Leben lang als Pazifist aufgetreten und sprach sich deswegen gegen die Atombombe aus. Aber er setzte damals zugleich auch als orthodoxer Hindu die mystische Tradition der Brahmanen fort, die die Inder seit Jahrtausenden an die magische Kraft des in Ruhe konzentrierten Geistes zu glauben gelehrt hatten. Es ist dabei bezeichnend, daß er selber sagte, daß der Flieger sein gewinnendes, Güte ausstrahlendes Gesicht nicht würde sehen können. Sein Idealismus war also äußerst unrealistisch und im Grunde magisch.

Sechs Jahre vorher, im Frühjahr 1942, hatte Gandhi während des zweiten Weltkrieges Gelegenheit, seinen Pazifismus zu bewähren. Damals standen die Japaner

<sup>21</sup> Gandhi, Mahatma, Jung Indien, Zürich 1924, 5.

<sup>22</sup> Bourke-White, M., Halfway to Freedom, New York 1949, 231f.

nach dem Fall Singapurs und Ranguns vor den Toren Indiens, um sich mit der Nazi-Wehrmacht irgendwo in Asien die Hände zu reichen. Die englische Regierung hatte im März/April Sir John Cripps mit völlig unzureichenden Vorschlägen nach Indien geschickt, die zum soundsovielten Male Indien die Freiheit für die Zeit nach dem Kriege versprochen. Cripps war mit seiner Delegation unverrichteter Sache abgezogen. Die englische Regierung schob die Schuld für das Scheitern der Verhandlungen auf die Inder und entschuldigte ihre Fortführung der alten imperialistischen Kolonialpolitik vor der Weltöffentlichkeit damit, daß die Inder ohne britische diktatorische Regierung ihren Beitrag zum Kriege gegen die Faschisten nicht leisten würden<sup>22</sup>. Gandhi aber wollte das damals geschwächte England erpressen.

In diesem Augenblick, als es sich darum handelte, ob das Lager der Demokratie im Kampf auf Leben und Tod bestehen würde, forderte Gandhi in den Leitartikeln seiner Zeitung „Harijan“ im April/Juni 1942: England solle sofort bedingungslos seine Truppen aus Indien zurückziehen, wie es ja auch Singapur aufgegeben hätte. Dann würden die Japaner, die ja nur England, nicht Indien bekriegen wollten, Indien in Ruhe lassen. Wenn es nach ihm ginge, würde Indien keiner der beiden kriegführenden Seiten helfen, wenn auch seine Sympathien bei China und Rußland (den von Japan angegriffenen Ländern) seien. Er glaube nicht, daß seine Politik einer Einladung an die Japaner gleichkomme, in Indien ungestraft zu landen (diesen berechtigten Vorwurf hatte man ihm nämlich schon gemacht!). Sollten die Japaner aber doch in Indien eindringen, würde er das Volk zu entschiedener, gewaltloser Nicht-Zusammenarbeit mit den japanischen Okkupanten aufrufen. Sie würde zum Erfolg führen, ohne daß ein Tropfen Blut vergossen würde. Freilich müßte Indien entschlossen sein, notfalls einige Millionen Menschenleben aufs Spiel zu setzen<sup>23</sup>, d. h. sie kampfflos den zu erwartenden japanischen Repressalien als Opfer anzubieten.

Die hier klar vertretene pazifistische Neutralitätspolitik war sachlich eine Begünstigung der Aggression Japans, genauso wie es die „Nichteinmischung“ Englands und Frankreichs den Faschisten in Spanien gegenüber gewesen war; das hätte Gandhi aus Stalins Rechenschaftsbericht an den XVIII. Parteitag von 1939 lernen können<sup>24</sup>. Seine „Neutralität“ verliert auch den letzten Schein des guten Willens, wenn man Gandhis gleichzeitige Bemerkungen heranzieht, die zeigen, daß er das Problem des zweiten Weltkrieges, der „gleich von Anfang an den Charakter eines antifaschistischen, eines Befreiungskrieges“ trug, „dessen eine Aufgabe denn auch die Wiederherstellung der demokratischen Freiheiten war“<sup>25</sup>, nicht verstand und nicht an den Sieg der Demokratie geglaubt hat. Wenn beide Seiten bis zur Erschöpfung gekämpft hätten, würden sie ihre Streitpunkte irgendwie beilegen, meinte er.

Er hat aber auch nicht ernsthaft an seine Politik des friedlichen Widerstandes gegen die japanischen Okkupanten glauben oder viele von ihr überzeugen können, denn diese Politik der Magie der Ruhe des Geistes hatte er bereits seit 1917, also 25 Jahre lang, gegen die britischen Imperialisten ohne Erfolg versucht. In seinem Leitartikel aber schrieb er damals u. a.: Wenn Indien nach Abzug der Engländer eine Nationalregierung haben würde, würde „natürlich“ seine Stimme des Pazifismus wie die des Predigers in der Wüste verhallen, und das nationale Indien würde

<sup>22</sup> Dutt 2. a. O. 579 ff.

<sup>23</sup> Alexander, H., *India since Cripps*, Penguin 1944, 24–27.

<sup>24</sup> Fragen des Leninismus 687.

<sup>25</sup> Stalin, Rede in der Wählerversammlung des Stalin-Wahlbezirks der Stadt Moskau vom 19. II. 1946, Reden in Wählerversammlungen, Berlin 1952, 12.



kriegstoll werden<sup>27</sup>. Spricht da nicht geradezu seine versteckte Angst, die Engländer könnten Indien verlassen, und er, der Pazifist, würde seine Machstellung in der Opposition verlieren? In den folgenden Wochen des Juli hat er denn auch geschrieben, daß die britischen Truppen in Indien bleiben sollten, um Japan nicht einzuladen. Gandhi wollte also die anglo-amerikanischen Truppen nicht etwa auf indischem Boden belassen (oder gar unterstützen), um den Faschismus schnell und gründlich zu treffen, sondern nur als kleineres Übel im Vergleich zu japanischer Okkupation (er sah ja das Schicksal Chinas, Koreas usw. vor Augen).

Gandhi predigte also im Juli: 1. gewaltlosen Widerstand gegen Japan, aber auch 2. keine Zusammenarbeit mit den Briten, 3. moralische Unterstützung der Sache der Verbündeten gegen den Faschismus, 4. Bemühung, Indien aus dem Weltkrieg fernzuhalten unter Opposition gegen Nehrus Bejahung des bewaffneten Widerstandes, der Schaffung von Guerillaformationen und der Politik der „verbrannten Erde“ gegen Japan<sup>28</sup>.

Gemäß seiner pazifistischen „Neutralitätspolitik“ wollte Gandhi also weder mit Briten noch mit Japanern zusammenarbeiten. Er predigte den „dritten Weg“, den es nicht gibt. Und gelegentlich äußerte er sich in bezug auf die Politik der verbrannten Erde dahingehend, daß er zwar die Munitionsfabriken gern preisgeben würde, denn in seinem zukünftigen Indien würde er keine Rüstungswerke dulden, aber Textilfabriken oder Mühlen dürften nicht zerstört werden. Nun, Birla, der indische Textilmagnat, war sein Freund und Finanzmann, und die Engländer warfen Gandhi damals in einem Weißbuch vor, er wolle das Eigentum der indischen Industriellen schonen und eher Millionen Menschenleben im gewaltlosen Widerstand gegen Japan opfern<sup>29</sup>. Sei dem, wie ihm wolle, selbst Nehru und seine Freunde machten 1942 Gandhis antinationalen und antidemokratischen Pazifismus nicht mit, wohl aber seine Politik der Nichtzusammenarbeit mit England, und nur die KP Indiens trat bewußt antifaschistisch für die Beteiligung am Kriege gegen die Faschisten ein.

„Wie wechselvoll auch immer das politische Bild der Vergangenheit Indiens erscheinen muß, seine sozialen Verhältnisse waren doch von den frühesten Zeiten bis ins erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts unverändert geblieben.“ Erst „das Eingreifen der Engländer führte zur Auflösung dieser kleinen, halb barbarischen, halb zivilisierten Gemeinwesen (d. h. der indischen Dörfer, W. R.), indem es ihre ökonomische Grundlage sprengte und so die größte und, die Wahrheit zu sagen, einzige soziale Revolution hervorrief, die Asien je gesehen“<sup>30</sup>. Der im 18.–19. Jahrhundert in Indien eindringende Kapitalismus zerstörte die altindische Produktionsweise, und schon 1852 berichtete G. Wingate der Bombayer Regierung über die schreckliche Unterdrückung, die die Bauern dazu getrieben hat, Geldverleiher zu ermorden. 1855 versuchten die Santal einen Aufstand, 1857 erhob sich Indien zur „mutiny“, und 1875 erhoben sich die Bauern im Dekkhan. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts wurden die ersten Textilfabriken in Indien erbaut, und sofort begannen die Streiks der Arbeiter. 1875 aber organisierte sich auch zum erstenmal der indische gebildete Mittelstand und gründete 1885 den indischen National-Kongreß.

Gewaltlosigkeit  
in der  
Innenpolitik

<sup>27</sup> Alexander a. a. O. 28.

<sup>28</sup> Dutt a. a. O. 582.

<sup>29</sup> Alexander a. a. O. 35f.

<sup>30</sup> K. Marx, Die britische Herrschaft in Indien, ME I, 322, 324. Zum Folgenden vgl. Ruben, 100 Jahre indischer Freiheitskampf, Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin, I/1952, 1.

Die Arbeiter, die Bauern und die fortschrittliche Intelligenz des Mittelstandes Indiens waren also schon mehrere Jahrzehnte in Bewegung, ehe Gandhi 1917 die Führung des indischen nationalen Kampfes gegen den englischen Imperialismus in die Hand bekam. Seine Rolle bestand, wenn er auch dem Kongreß erst die Form einer politischen Partei und ein Programm gab, im wesentlichen darin, die nationale und soziale Bewegung, sobald sie kämpferisch wurde, zu hemmen.

Eine entsprechende Rolle übertrug die deutsche Großbourgeoisie in denselben Jahren der revolutionären Nachkriegszeit den rechten SPD-Führern Ebert, Scheidemann, Severing usw. Gandhi ähnelt damit aber zugleich weitgehend Luther nach dem Beginn des Bauernkrieges. Als die deutschen Bauern nämlich den revolutionären Kampf begannen, bekannte Luther sich zur Seite der Bürger, der Adligen und Fürsten und predigte statt Revolution friedliche Entwicklung und passiven Widerstand. Er war Repräsentant der bürgerlichen Reform; die Masse der Städte war der gemäßigten Reform zugefallen; der niedere Adel schloß sich ihr mehr und mehr an; ein Teil der Fürsten fiel ihr zu, und andere schwankten<sup>41</sup>.

Gandhis persönliches Ideal war das der Rückkehr zum Feudalismus; er haßte die Industrie; er lehrte die Inder, wieder zum altertümlichen Spinnrad als Werkzeug der Heimarbeit in jeder Familie in Stadt und Dorf zurückzukehren. Das paßte der indischen Bourgeoisie, denn Gandhi rief damit die Inder wohl zum Freiheitskampf auf, aber zu einem gewaltlosen, und er folgte damit den jahrtausendalten indischen, aber auch den europäisch-kapitalistischen Predigten der Ruhe als erster Bürgerpflicht. Zugleich rief er zum Boykott englischer Textilien auf, an dem die indische Industrie profitierte<sup>42</sup>.

Als im Jahre 1922 auf dem Höhepunkt der damaligen Welle des Freiheitskampfes die Bauern im Dorf Chauri Chaura einige Polizisten erschlugen, bremste Gandhi die ganze Bewegung ab und sorgte in erster Linie dafür, daß die Bauern ihre Abgaben zahlten<sup>43</sup>. Auf dem nächsten Höhepunkt der Kampfswelle von 1931 erklärte er: „Eher würde ich noch ein völliges Mißlingen, das die Gewaltlosigkeit unverletzt ließe, willkommen heißen, als von ihr um Haarbreite abzuweichen.“<sup>44</sup> Seine Gewaltlosigkeit galt aber nur für die indischen Massen, nicht etwa für die britischen Imperialisten, die nach Herzenslust Gewalt anwandten — und die Schlacht gewannen<sup>45</sup>. (Schon im alten Indien war bekanntlich die Geduld die „Tugend“ der Massen, die Gewalt die der Herrenkaste gewesen.) Gandhi wurde gerade als Mann der Ordnung von der indischen Großbourgeoisie zur Macht gebracht, um, wie Gandhi selber sagte<sup>46</sup>, den Zwei-Fronten-Krieg gegen die kampfbereiten, revolutionären Massen der Arbeiter, der Bauern und der Intelligenz des Mittelstandes einerseits, gegen die englischen Okkupanten andererseits zu führen. Und als Garhwali-Soldaten sich 1930 weigerten, in Peshawar zugunsten der Engländer auf ihr eigenes Volk zu schießen, hat Gandhi diese patriotische Heldentat nicht etwa im Sinne seiner Lehre der Gewaltlosigkeit gepriesen, sondern nichts für die Begnadigung getan, vielmehr erklärt: „Ich kann nicht von Beamten und Soldaten verlangen, den Gehorsam zu

<sup>41</sup> Fr. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlin 1949, 66.

<sup>42</sup> Mühlmann, W. E., *Mahatma Gandhi*, Tübingen 1950, 68 f. Dieses Buch verherrlicht unwissenschaftlich Gandhi. Gandhi z. a. O. 244 f. gegen Industrie.

<sup>43</sup> Dutt z. a. O. 367 ff., 371.

<sup>44</sup> Ebd. 385.

<sup>45</sup> Ebd. 386.

<sup>46</sup> Ebd. 385.



verweigern; denn wenn ich an der Macht bin, werde ich aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben Beamten und dieselben Soldaten verwenden. Wenn ich ihnen beibrächte, den Gehorsam zu verweigern, dann müßte ich befürchten, sie könnten das gleiche tun, wenn ich an der Macht bin.“<sup>45</sup> In der Tat sind, als die Engländer 1917 den Indern scheinbar die Freiheit gaben, die Beamten und Soldaten dieselben geblieben, der Staatsapparat wurde nicht zerschlagen, und die Lage der indischen Massen ist unter der eigenen indischen „freien“ Regierung nicht besser geworden.

Gandhi wollte eben mit seiner Lehre der Gewaltlosigkeit alles beim alten erhalten, auch die vier Kasten! „Der Brahmane wird durch seine Geburt vorwiegend ein Mann der Wissenschaft... Indessen finden sich nirgends Bestimmungen, die einen Śūdra davon abhalten, sich nach Belieben Wissenschaft anzueignen“<sup>46</sup>. Nur wird er am besten durch seinen Körper dienen und braucht andere um ihre besonderen Eignungen nicht zu beneiden.“<sup>47</sup> Das Bildungsprivileg der Brahmanen und die Arbeitspflicht der Armen sollen also als neue Form der doppelten Moral verewigt werden, und zwar dient dazu eine aus Europa eingeführte Vererbungstheorie. Proletarier, laß den Neid und bleib der Arbeitssklave, der du Jahrtausende gewesen bist! Das ist Gandhis Sonder-Sozialismus und seine neue Form der altindischen Ruhe-Moral.

Er wollte sein Volk, statt es in die Revolution zu führen, mit Abstinenz, mit Fasten und Keuschheit erziehen, mit den alten Mitteln der Asketen. Er verlangte von ihm Gerechtigkeit und hämmerte seinen Indern immer wieder ein, sie müßten erst für Recht im eigenen Hause sorgen (was an sich richtig ist), ehe sie es von der Welt erwarten könnten (besser: ehe sie für sich selber Recht und Freiheit erkämpfen könnten). Erst müßten sie den Schandfleck des Hinduismus, die unmenschliche Einstellung gegenüber den Parias, bei sich selber austrotten, müßten auch in ihnen Menschen sehen und ihnen die Tempel der Hindugötter öffnen (womit den Parias freilich praktisch nicht viel geholfen ist!). Aber er betonte auch wieder, daß er orthodox sei und bleibe und das Kastensystem als Ganzes beibehalten, nur seine Auswüchse reformieren wolle. Die Kasten sind als Stütze der indischen Gesellschaft gut, natürlich und wesentlich, nur müsse man sie mit dem Geist der Demokratie durchdringen, der Indien und die ganze Welt zu erobern im Begriffe steht (so schrieb er am 8. Dezember 1920)<sup>48</sup>. Er verherrlichte reaktionär das angeblich ewige Gesetz der Vererbung u. a. der Kastenzugehörigkeit und erklärte, daß jeder Versuch, es zu mißachten, zu größter Verwirrung führen müßte (ganz wie die alten Brahmanen und auch Rāmānandā gelehrt hatten, von der Aufhebung der Kastenordnung allgemeine Anarchie zu befürchten). Die Hindus, meinte er damals, wissen (!?) ja, daß das Gesetz der Tatvergeltung im nächsten Leben gerechte Strafe oder Belohnung austeilte.

Gandhi übernahm als Pazifist auch den altindischen Asketenbegriff, daß der „Weise“ kein Wesen verletzt (ahimsā), und er führte ihn an wichtiger Stelle in seine antirevolutionäre Politik ein. Seine politisch-philosophische Lehre gipfelte in dem Begriff des „Erfassens der Wahrheit“ (Wahrheit ist ja in Indien immer wieder ein abstrakter und vieldeutiger Leitbegriff der idealistischen Philosophen gewesen). Er meinte dabei nicht nur absolute Wahrheitsliebe, Treue der Überzeugung, Stand-

<sup>45</sup> Ebd. 389f.

<sup>46</sup> Aber Śāṅkara zitiert zu BS I, 3, 38 eine Reihe autoritativer Stellen, die dem Śūdra das Studieren (natürlich das des Veda) verbieten.

<sup>47</sup> Zit. v. Mühlmann a. a. O. 245 zum Preise von Gandhis „konservativer Sozialreform“.

<sup>48</sup> Gandhi a. a. O. (s. o. Anm. 34) 206. Andere Schriften Gandhis standen mir nicht zur Verfügung.

haftigkeit und antimachiavellistische Ehrlichkeit. Es bedeutete ihm, dem Asketen, auch „Selbstleiden“: Wahrheit ist nicht dadurch zu behaupten, daß ich dem Gegner Leiden zufüge, sondern dadurch, daß ich selber Leiden erdulde<sup>51</sup>. Man versuche nie, das, was man selber für wahr hält, mit Gewalt zur Anerkennung zu bringen, sondern man gewinne die Weltmeinung dadurch, daß man für seine Überzeugung zu jedem Opfer bereit ist<sup>52</sup>.

Das ist, richtig angewendet, ein guter, demokratischer Grundsatz; aber Gandhi meinte ihn nicht im Sinne politischer Agitation und Propaganda, sondern lehrte: Es gehört schon gewaltige Tapferkeit dazu, den Doldstoß des Gegners zu ertragen<sup>53</sup> und dabei seine innere Ruhe zu bewahren (rief er Hindus und Mohammedanern zu), so daß auch der erbitterteste Gegner mit all seiner Grausamkeit des Tyrannen und Fremdherrschers (England) schließlich vor der unerschöpflichen Sanftmut des gläubigen Wahrheitskämpfers die Waffen streckt (was England freilich nicht getan hat; es begann aber beim Flottenaufstand vom Februar 1946 zu zittern!). Die Völker der Erde (er sollte besser sagen: die Klassenstaaten) töten und werden getötet. Aber die, die nicht töten und nur bereit sind, sich töten zu lassen, die werden von der ganzen Erde geehrt (hat der „Heilige“ dafür außer den wenig geehrten Makkabäern Belege aus der Geschichte anführen können?), die sind das Salz der Erde<sup>54</sup>. Indien muß lernen, sein Glück im Leiden zu finden (das lehrte auch Tagore, und das war priesterliche Tradition seit Jahrtausenden!). Es muß den Tyrannen (England) sein böses Werk vollbringen und sich alles rauben lassen mit Ausnahme der unüberwindlichen Seele, wenn Indien das Reich Gottes auf Erden errichtet sehen möchte an Stelle von Satans Reich, das über Europa gekommen ist<sup>55</sup>. (Gandhi und viele andere Inder sehen im imperialistischen Europa ja nur satanischen „Materialismus“, manchmal auch Tagore, der aber wesentlich fortschrittlicher war als Gandhi.)

Der Mensch darf nicht töten, weil er kein Leben schaffen kann<sup>56</sup>. Nichttöten, Nichtverletzen ist ein Zustand der Vollkommenheit, zu dem sich die Menschheit „naturgemäß“ hinbewegt<sup>57</sup>. „Es mag sein, daß wir von den Menschen nicht verlangen dürfen, dem Gegner, wo sie ihm nichts Böses tun, nicht einmal etwas Böses zu wünschen.“<sup>58</sup> Das bedingt ja auch nur eine Verlängerung, wenn nicht gar Verhinderung des indischen Freiheitskampfes. Damit schob Gandhi wie die Reformisten die Revolution in Indien hinaus, weil die Inder für sie noch nicht „reif“ seien. Er riet also im Grunde vom sozialen und nationalen Kampf ab und sah nicht wie die Marxisten-Leninisten seine Aufgabe darin, seinem Volk den revolutionären Weg zur Freiheit zu zeigen.

Das härteste Eisen muß in der Flamme der Liebe schmelzen (das ist poetisch, aber politisch fragwürdig!); und wenn sich die britische Eigenart nicht erweichen läßt, so ist eben unser Feuer nicht heiß genug<sup>59</sup>. (Das ist ähnlich wie Tagores Schwärmen von Liebe und Sanftmut.) Christus triumphierte am Kreuz über ein Weltreich, und

<sup>51</sup> Ebd. 11.

<sup>52</sup> Ebd. 7, 23.

<sup>53</sup> Ebd. 4.

<sup>54</sup> Ebd. 370.

<sup>55</sup> Ebd. 90f.

<sup>56</sup> Ebd. 146.

<sup>57</sup> Ebd. 39.

<sup>58</sup> Ebd. 43.

<sup>59</sup> Ebd. 41.



ein Buddha hat mit der Macht seiner Liebe die feindlichen Priester unterworfen<sup>66</sup> (Tagore und Gandhi suchten im Buddhismus ein indisches Gegenstück zum Christentum hinzustellen, was historisch in vieler Hinsicht falsch ist). Gelingt es also, die Massen zu Ordnung, Disziplin und Zusammenhalt<sup>67</sup> zu erziehen und revolutionäre „Ausschreitungen“<sup>68</sup> zu vermeiden, so kann man mit Wahrheit und Sanftmut (die Gandhi mit dem Stolz des Pazifisten in die Politik einführen wollte) die Welt erobern<sup>69</sup>. Das war in seinen Schlagworten die idealistisch-religiöse Grundlage der revolutionsfeindlichen Politik des berühmten Hindu(ver)führers.

Einer seiner Hauptbegriffe war der der Non-cooperation, des Versagens der Mitarbeit. Loyalität beruht auf gegenseitiger Übereinkunft (dahinter steckt die unindische Idee des Staatsvertrages von Hobbes). Bricht die Regierung sie, darf sich auch der Untertan für frei halten<sup>70</sup>. Wenn die Mitarbeit am Staatsleben für den Untertan zur moralischen „Erniedrigung“ wird, ist es sein Recht, der Regierung seine Mitarbeit zu verweigern<sup>71</sup>. Wenn die Regierung ein schweres Unrecht begeht, muß (!) der Untertan ihr sogar seine Mitarbeit entziehen, um sie von ihrer Bosheit zu heilen<sup>72</sup>, sonst würde der Untertan mitschuldig werden (das muß man heute allen Völkern aller imperialistischen Länder zurufen, aber nicht nur den Unterdrückten, Kolonialen und Halbkolonialen!). Dies ist die einzig würdige und mit der Verfassung vereinbare Form der Aktion seit undenklichen Zeiten<sup>73</sup> (spielt Gandhi da bewußt auf alte Legenden von Absetzungen ungerechter Könige an?). Die Stufen dieser Aktion sind etwa: Niederlegung der Titel, Rücktritt der Beamten, Austritt der Kinder aus der Schule und der Studenten aus den Universitäten, Austritt aus dem Heer, Steuerverweigerung usw. usw.<sup>74</sup> (aber nicht etwa: Streik, Demonstration, Generalstreik, bewaffneter Aufstand ..., keine Aktionen der Werktätigen in Massen, sondern der Beamten und der Intelligenz. Da zeigt sich, daß Gandhi in Wirklichkeit keinen revolutionären Kampf wollte!).

„Die Hälfte von Indien wäre für sich allein zu schwach, um England gewalttätigen Widerstand zu leisten. Die andere Hälfte ist nicht geneigt, es zu tun. Ich habe mir deshalb erlaubt, die Non-cooperation anzuregen...“<sup>75</sup> Die Non-Cooperationisten haben – zum Teil aus Schwäche, zum Teil aus Stärke – den Weg des Friedens gewählt, d. h. den Weg des freiwilligen Leidens, der Nichtverletzung<sup>76</sup>. Indien kann nicht seine Freiheit durch „rohe Gewalt“ erreichen<sup>77</sup>. England weiß, daß die Inder schwach sind. Aber die Tapferkeit der Seele ist den Indern geblieben<sup>78</sup>. Die Non-cooperation ist also die Waffe des Schwachen. Aber die Nichtverletzung ist zugleich die Kampfmethode des Starken<sup>79</sup>, des Blutzengens der Wahrheit. Gandhi berief

Gewaltlosigkeit  
im nationalen  
Freiheitskampf

<sup>66</sup> Ebd. 76.

<sup>67</sup> Ebd. 124.

<sup>68</sup> Ebd. 52.

<sup>69</sup> Ebd. 47.

<sup>70</sup> Ebd. 9.

<sup>71</sup> Ebd. 22.

<sup>72</sup> Ebd. 92.

<sup>73</sup> Ebd. 96.

<sup>74</sup> Ebd. 68 f., 109.

<sup>75</sup> Ebd. 130.

<sup>76</sup> Ebd. 483.

<sup>77</sup> Ebd. 196.

<sup>78</sup> Ebd. 186.

<sup>79</sup> Ebd. 241.

sich dabei auf die christlichen Märtyrer — als wenn die den römischen Sklavenhalterstaat gestürzt hätten!

Der Opportunismus dieser widerspruchsvollen „Philosophie“ des Politikers Gandhi ist leicht zu entlarven. Er hätte sein Volk, die „Schwachen“, die waffenlosen Werktätigen zum Streik aufrufen, in Streiks stählen und zum revolutionären Kampf führen sollen. Aber das Fasten, das er sowohl von seinen Anhängern als Protest gegen englische Gewalttaten verlangte, als auch selber übte, um gleichsam ein Sündenbock für die moralische Unreife seines Volkes bei revolutionären „Ausschreitungen“ zu sein, war politisch unwirksam, im Kern altindisch-priesterlich, wenn auch der Anlaß modern war. Es steckte darin immer noch die magische, verstockte Haltung eines Kaushitaki der Upanishad, der durch Stillhalten und Hungern die Bauern magisch zur Freigebigkeit zwingen zu können vorgab.

Es gab durch diese fast drei Jahrtausende eine Tradition solches zielstrebigem Fastens, z. B.: Rāma hat aus Edelmüt auf den Thron seines Vaters verzichtet. Sein ebenso edler jüngerer Bruder aber will den Thron unter diesen Umständen nicht besteigen und setzt sich zum Fasten nieder (obgleich das eigentlich nicht Sitte der Kshatriyas ist, fügt der epische Barde hinzu), um seinen älteren Bruder zur Thronbesteigung zu zwingen. Seine Freunde aber bringen ihn wieder von dieser gewaltlos-gewaltsamen Methode ab<sup>74</sup>. Sie galt eben unter Aristokraten nicht als standesgemäß. Es war aber bis in moderne Zeit üblich, daß ein Gläubiger sich vor der Tür seines Schuldners zum Fasten niedersetzte, um ihn zur Rückzahlung seiner Schuld zu zwingen. Noch 1824 setzten sich, von den Brahmanen zusammengerufen, 300000 Bauern, Handwerker usw. bei Benaras zu einem solchen Fasten nieder, um zu erreichen, daß der britische Gouverneur eine neue Steuer wieder aufhob, und sie hatten Erfolg<sup>75</sup>. Dabei war der zugrunde gelegte Gedanke der, daß der Bestreikte der Mörder des Gläubigers wird, wenn der sich zu Tode fastet. So wäre die Blutschuld auf die revolutionären Hindumassen gefallen, wenn sie ihren Führer Gandhi sich hätten zu Tode fasten lassen.

Gandhi selber stellte einmal den opferbereiten König Hariscandra der alten Sage neben Christus<sup>76</sup>; er soll auf seinen Thron, Weib und Kind verzichtet haben, um die Geldforderungen eines Heiligen zu erfüllen, ja er verkaufte sich dafür selber als Sklaven. Gandhi berief sich auch auf die „Bhagavadgītā“<sup>77</sup> mit ihrer Lehre der Aktivität. Aber in dieser Morallehre Kṛṣṇas handelt es sich darum, daß er Arjuna, der nicht kämpfen will, zum Handeln treibt. Gandhi wollte indessen die revolutionären Massen vom Kampf abhalten. Er hatte also kein Recht, sich auf die altherwürdige „Bhagavadgītā“ zu berufen, aber er tat es, weil sie den Massen als religiöse Rechtfertigung ihres gerechten Kampfes heilig war.

Gandhis „Philosophie“ ist also eine Empfehlung von Ruhe in Innen- und Außenpolitik, ist eine Anpassung des alten priesterlichen Quietismus an die moderne Lage Indiens und an die Bedürfnisse der Großbourgeoisie in der Periode der allgemeinen Krise des Kapitalismus, der Periode seines Zerfalls und der Weltrevolution. Sie wird heute in der Periode der Verschärfung der allgemeinen Krise des Kapitalismus von

<sup>74</sup> Rāmāyana II, 111ff.

<sup>75</sup> Reginald Heber's, Lordbischof von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, herausgegeben von Friedrich Kuhn, Berlin 1831, Bd. I, 387ff., schildert dies, freilich mit aller Ironie des Kolonialherren.

<sup>76</sup> Gandhi a. a. O. 59.

<sup>77</sup> Ebd. 148; Mühlmann a. a. O. 140.



der Regierung der gandhistischen Kongresspartei weitergeführt, mit Terror gegen die Demokraten und Patrioten Indiens, mit Konzessionen an das imperialistische Monopolkapital und mit gelegentlichen pazifistischen Vorschlägen. Die gandhistische Partei ist heute die Partei der Großbourgeoisie und der Zemindare. Diese Großindustriellen und Großgrundbesitzer, die sich von Gandhi und seinen Anhängern als „Treuhänder“ ihrer Betriebe dem Volke gegenüber ausgeben lassen, sorgen heute für regelrechten Gandhi-Kult, für die Fortführung seiner reaktionären Empfehlung des täglichen Spinnens in jedem Haus, für die Heilighaltung der Kuh und die Aufrechterhaltung der Kasten. Sie setzen ihre Wanderprediger der „Ruhe“ einerseits, ihre barbarische Polizei andererseits gegen Streikende und Friedenskämpfer ein, sie arbeiten mit der Ramakrishna-Mission, mit dem Zentrum des Kosmopolitismus, der Unesco<sup>76</sup>, und mit der American Federation of Labour ebenso zusammen wie mit den britischen und amerikanischen Monopolisten, um die „Ruhe und Ordnung“ aufrechtzuerhalten. Aber der Marxismus-Leninismus entlarvt sie immer mehr in den Augen der indischen Werktätigen und der Friedensfreunde in der ganzen Welt.

In den letzten Jahrzehnten ist trotz aller Gegenpropaganda der Reaktionäre moderne Industrie, Technik und Wissenschaft in Indien eingezogen, damit aber auch moderne Philosophie, idealistische<sup>77</sup> und marxistisch-leninistische. Indien ist damit in den Kampf der beiden großen Lager eingetreten, und damit beginnt auch für Indien ein neues Kapitel seiner jahrtausendealten Geschichte, ein Kapitel, das mit dem Ende des Kolonialsystems, mit der revolutionären Befreiung Indiens enden wird. Zu diesem Ende aber wird der dialektische und historische Materialismus als die Waffe und revolutionäre Lehre der Werktätigen entscheidend beitragen.

<sup>76</sup> Vgl. Ch. Isherwood: *Vedānta und Wir* (Zürich, Rascher 1949). Es handelt sich um ein Symposium von sechs Indern (Caitanya, Vivekānanda und vier lebenden Mönchen der Rāmākṛishṇa-Mission) und zehn Abendländern, unter denen Aldous Huxley, einer der un-menschlichsten Ideologen des Imperialismus, am häufigsten vertreten ist (s. O. Schrader, *QLZ* 7/1953, 320 f.).

<sup>77</sup> Vgl. z. B. die Zeitschrift: *Philosophical Quarterly*, die 1953 schon im XXV. Band herausgegeben wird (vom Indian Institute of Philosophy at Amalner, E. Khandeh).

# Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Alt. Br.: Aitar̥ya-Brāhmaṇa, ed. Aufrecht, Th., Bonn 1879.  
 AO: Acta Orientalia.  
 AV: Atharvaveda.  
 Archiv Orientalní 1952: Ruben, W., Über den altindischen Staat.  
 Bh. G.: Bhagavadgītā.  
 BS: Brahmasūtra (Vedānta).  
 BUp.: Brhadāraṇyaka-Upaniṣad.  
 Caraka-saṃhitā ed. Yāduvaśarman, Bombay 1922.  
 ChUp.: Chāndogya-Upaniṣad.  
 Chaschatschki, F. J., Über die Erkennbarkeit der Welt, Berlin 1951.  
 Cornford, F. M., From Religion to Philosophy, London 1912.  
 Dad.: Ruben, W., Die Erlebnisse der zehn Prinzen, Berlin 1952.  
 Dāṭakum (śāstrita), ed. Godbole, Bombay 1928.  
 Dāgupta, S., A History of Indian Philosophy, Cambridge 1922ff.  
 Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1920.  
 Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1912.  
 Einführung in die Indienkunde v. W. Ruben, Berlin 1953.  
 Eis.: Ruben, W., Eisenschmiede und Dämonen in Indien, Leiden 1939.  
 Eliade, M., Le Chamanisme, Paris 1951.  
 Engels, Fr., AD: Herrn Eugen Dührings Umrwälzung der Wissenschaft, Berlin 1948.  
     Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hrsg. v. Hajek, Leipzig  
     o. J. (1946).  
     Naturdialektik: Dialektik der Natur, Berlin 1952.  
     S. u. ME.  
 Farrington, B. Gr. Sc.: Greek Science, Pelican 1944.  
 HH: Head and Hand in Ancient Greece, London 1947.  
 Frankfort, H. H., Wilton, J. A., Jacobson, Th., Before Philosophy, Pelican 1949.  
 Garbe, R., Die Sāṃkhya-Philosophie, Leipzig 1917.  
 Glasenapp, H. v., 1940: Entwicklungsstufen des indischen Denkens, Halle.  
     1949: Die Philosophie der Inder, Stuttgart.  
 Jacob, G. A., A Concordance of the Principal Upaniṣads and the Bhagavadgītā, Bombay 1891.  
 Jacobi, H., Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, Berlin-Leipzig 1923.  
 JAOS: Journal of the American Oriental Society.  
 JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.  
 Kane, P. V., History of Dharmasāstra I—III, Poona 1930—46.  
 Kaṇṭ(ī)ya, Arthasāstra, ed. Jolly, Lahore 1923.  
 Krishna, Ruben, W., Istanbul 1943.  
 KS: Kāmasūtra, ed. Benares 1912.  
 Kurzes philosophisches Wörterbuch v. M. Rosental und P. Judin, 3. Aufl., Moskau 1951  
 (russisch).



- Lenin, W. I., *Materialismus und Empirio-kritizismus*, Berlin 1949.  
 Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949.  
 Mbh: Mahābhārata, with Nilakantha, ed. Poona 1929–36.  
 ME: K. Marx, Fr. Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Moskau 1950.  
 Mittelalter: Ruben, *Indisches Mittelalter*, Zürich 1944.  
 MPS: *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, ed. Waldschmidt, Berlin 1951.  
 MS: *Mīmāṃsā-Sūtra*.  
 NS: *Nyāyasūtra*, ed. Ruben, Leipzig 1928.  
 OLZ: *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin.  
 PW: *Petersburger Wörterbuch v. Böhtlingk und Roth*, 1855 ff.  
 Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, London 1927.  
 Rām.: Ruben, W., *Vier Liebestragödien des Rāmāyana*, ZDMG 100, 1950, 287 ff.  
 Rghv.: Ruben, W., *Kālidāsa Raghuvamśa*, *Annales de l'Université d'Ankara* 1947 u. 1948.  
 RV: *Rgveda*.  
 Ś. Br.: *Satapathabrāhmaṇa*.  
 Sammitatarkaprakaraṇa des Siddhasenadivākara, ed. Ahmedabad samvat 1980 ff.  
 SĀE: *Sacred Books of the East*, Oxford 1874 ff.  
 Shdanow, A. A., *Kritische Bemerkungen zu dem Buch F. G. Alexandrows: Geschichte der westeuropäischen Philosophie*, Berlin 1950.  
 SDS: *Sarvadarśanasamgraha of Sāyana-Mādhava*, ed. Abhyankar, Poona 1924.  
 SS: *Sāṃkhya-Sūtra*.  
 SK: *Sāṃkhya-Kārikā*.  
 Stalin, J. W., *Werke*, Berlin 1950 ff.  
 Strauss, O., *Indische Philosophie*, München 1925.  
 Tiahuanaco, Atacamā und Araukaner v. Ruben, W., Leipzig 1952.  
 Thibaut, G., *Astronomie, Astrologie und Mathematik. Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III*, 9, 1899.  
 Upp.: Ruben, W., *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947.  
 Vet.: Ruben, W., *Die 25 Erzählungen des Dämons*, Helsinki 1944.  
 Vidyabhusana, S. Ch., *A history of Indian Logic*, Calcutta 1921.  
 Vorar. Lit.: Ruben, W., *Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens*, Berlin 1952.  
 VS: *Vaiśeṣika-Sūtra*.  
 Waldschmidt, E., *Geschichte des indischen Altertums*, in *Bruckmanns Weltgeschichte, Geschichte Asiens*, München 1950.  
 Winternitz, M., *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig 1909–20.  
 YS: *Yoga-Sūtra*.  
 ZDMG: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.  
 Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1923.  
 ZII: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*.  
 Wichtige Literatur ist in den Anmerkungen des Kap. 2 verzeichnet.





## Namen- und Sachverzeichnis

- Affe 308  
 Agnostizismus 152, s. Skepsis  
 Aitareya-Brāhmaṇa 73 A., 76 A., 318 A.  
 Aitareya-Upaniṣad 81, 103 A., 233 A.  
 Ajātaśatru 101, 127 (in Upp.); 104, 111 f.,  
 123 A. (Kg. v. Magadha)  
 Ajita 104 f., 151, 153, 156, 170 A., 213 A.,  
 226  
 Ajīvika 106, 174, 295 A.  
 Aktivität: 95, 102, 106 f., 126, 137 f., 140,  
 149, 152, 154 f., 157 f., 163, 184, 236, 290,  
 294, 296 f., 303, 305, 317 f., 328, 331 f.,  
 339 f.  
 Alberuni 280 f., 294, 314  
 Allgemeines 186, 191 f., 199 f., 232, 245,  
 249 f., 252 f., 266, 268, 292, 313, 321  
 Analogie(beweis) 92, 199, 223, 230, 235,  
 245, 250 f., 254, 258, 289, 292, 321  
 Anfang d. Phil., s. Beginn  
 Anguttara Nikāya 114 A., 115 A., 119 A.,  
 122 A., 171 A.  
 Animismus 38, 127, 184, 195, 197  
 Aniruddha 313  
 Anurambhatta 312, 320, s. Tarkasamgraha  
 Arjuna 152 f., 155, 157 f., 306, 340  
 Arma 78, 82 f., 87, 126  
 Arzt 58, 74, 81, 92, 111, 121, 123, 228, 258,  
 289  
 Asanga 228, 240 f., 246, 248 f., 268 f., 299  
 Āśvava 62 A., 126 A.  
 Asoka 173 f., 178, 181 f., 204 f., 207  
 Asthetik 281 f.  
 Astrologie 42, 44, 50, 63, 180  
 Astronomie 63, 132, 164, 280  
 Atem 43, 56 f., 63, 67 f., 80 f., 84 f., 87 f.,  
 90 f., 96, 98 f., 101, 116, 118, 143, 168,  
 196, 210, 213, 255, 289, 296  
 Atem-Wind-Magier 80 f., 84 f., 87, 92, 95 f.,  
 98 f., 101 f., 105, 107, 116 f., 142 f., 165 f.,  
 168, 171, 215 A., 226, 244, 270, 273, 290,  
 297, 317, 322  
 Atemregulierung 141 f.  
 Athalye 320  
 Atheist 180, 183, 185, 256, 316, 319, 323  
 Ātman 89 A., 96, 109, 117, 119, 139, 167,  
 180, 267, 274 f., 279, 299  
 Atóm(ismus) 18, 24, 31, 123, 125, 128 f.,  
 130 f., 190, 194 f., 197, 200, 203, 246, 249,  
 254, 257, 259, 264, 284, 297  
 Ātreya 216  
 Aufstand 147, 160, 335, s. Rebellion  
 Aurobindo 328  
 Aufānasa 149  
 Avadāna 206  
 Baka 84  
 Baladeva 313  
 Bālāki 127  
 Bārhaṣpatya 149 f.  
 Beginn d. Phil. 8, 23, 34, 45, 66, 69, 81 f.  
 Begriffsrealismus 186, 189, 200, 229, 234,  
 252 f., 257, 285, 312 f., 321, s. Realismus  
 Bewegung 135, 189, 192, 195 f., 198 f., 203,  
 235, 257, 259  
 Bhagavadgītā 2, 29, 103 A., 138 A., 142, 146,  
 153 f., 159, 185, 203, 215 A., 235, 256,  
 264 f., 273, 279 f., 282, 302 f., 305 f., 309,  
 313 A., 328, 331, 340  
 Bhāgavatapurāṇa 283, 303, 310  
 Bhāguri 190  
 Bhāmaha 272  
 Bhāradvāja 102 A., 150, 165 f., 200 A., 215 A.,  
 216  
 Bhartṛhari 186, 267 f., 270 f., 273  
 Bhāṣhāparīccheda 312 A.  
 Bhāṣhya 172  
 Bhīma 158  
 Bhīṣhma 158 f., 161  
 Bodas 319 f.  
 Rhr̥gu 165 f., 168  
 Brahmanā 165, 180, 293, 318

- brahman 25f., 79f., 85, 90, 96f., 117, 119, 136, 139, 208, 212ff., 227, 259, 267, 282, 284, 295f., 305, 314, 317, 324, 331  
 Brāhmana 42f., 70ff., 105, 184, 186f.  
 Brahmapurāṇa 209  
 Brahmasūtra 82A. (= Vedāntasūtra)  
 Brahmanaiṣvartapurāṇa 302f.  
 Brh.-Up. 59A., 81, 83, 85A., 86A., 89A., 90A., 91A., 95A., 97A., 98A., 99A., 100A., 101A., 103A., 105A., 106A., 108A., 109A., 111A., 115A., 116A., 117A., 125A., 130A., 167A., 171A., 236A., 264A., 299A.  
 Brhaddevatā 172, 296A.  
 Brhaspatih 177, 221, 239  
 Brhaspati 149  
 Buddhismus 54, 102, 106, 108, 111ff., 131, 134, 143f., 150, 159, 161, 171, 173ff., 185, 188f., 191, 196, 219, 255, 262, 269f., 272, 276, 278f., 281, 285f., 299f., 309f., 319f., 322, 324f., 330, 332, 339, s. Mahāyāna  
 Budhā 86  
  
 Caitanya 301f., 309, 315, 341A.  
 Candidās 309  
 Caraka 17, 30, 74, 105A., 134A., 173A., 212ff., 226, 234, 248, 287, 297A.  
 Cāṣṭhana 204f.  
 Chānd. Up. 59A., 81, 83, 84A., 85A., 86A., 87A., 88A., 89A., 92A., 91A., 94A., 96A., 100A., 102A., 103A., 109A., 111A., 116A., 119A., 126A., 130A., 141A., 154A., 225A., 287A., 322A  
 Cyavana 73, 85A.  
  
 Dadhyanc 127  
 Debatte 57, 93, 171ff., 219f., 223, 236, 244, 250, 321  
 Denkeu 51f., 56, 68f., 79ff., 84ff., 87f., 90ff., 96ff., 99, 103, 116, 118, 136, 143f., 166, 168, 180, 192, 198, 222, 226, 235, 243, 249f., 261, 271, 295  
 Denkorrgan 200, 203, 215, 217, 220, 245ff., 258, 261, 264, 276  
 Despot(ismus) 3, 7, 9, 19ff., 30, 46ff., 74ff., 95, 99f., 102, 104ff., 111ff., 146ff., 149f., 152ff., 157f., 160, 163, 174f., 177f., 179ff., 183, 203, 205ff., 218, 221, 224, 240, 264, 277, 282ff., 298, 296, 303, 308, 318f., 330  
 Dharmakīrti 248f., 251A., 255, 269f., 272, 278, 294  
 Dīghanikāya 104A., 107A., 112A., 113A., 118A., 122A., 138A., 175A.  
 Dīnnāga 173A., 230A., 242, 248ff., 252ff., 253, 258, 261, 266, 269, 272, 279, 294, 312  
 Dualismus 137f., 140, 144, 154f., 203, 207, 212, 217, 234, 247, 264, 273, 275ff., 279, 289, 297f., 302, 306, 313, 326, 329  
  
 Elemente 40f., 49, 51, 64, 91, 99, 100A., 105f., 136, 165ff., 168, 180, 192, 194f., 198, 203, 213, 216, 259, 264, 270, 285, 288f., 317  
 Engels 6, 16, 35, 46A., 47A., 75A., 77f., 90A., 162A., 201A., 206A., 245A., 301A., 323, 336A.  
 Epos 177f.  
 Erotik 171f., 219f., 223, 236  
  
 Fasten 85, 340 (dharma); 87, 92f., 143, 337  
 Fatalis 29, 50, 54, 57, 65, 95, 107, 148, 155, 184, 257, 293, 298, 317  
 Feudalismus 205, 221, 241, 252, 256f., 263, 265, 267, 270, 273, 276f., 294, 300, 309, 312f., 336  
 Fluktion 142, 196A., 276, 299  
  
 Gandhī(st) 15, 20ff., 33, 85, 100, 115, 277, 284, 309, 323f., 327f., 333ff.  
 Ganges 256, 286, 292, 301  
 Gaudapāda 236A. (SK), 270f., 273 (Ved.)  
 Geographie 169  
 Geschichte 169  
 Ghora 111, 293  
 Gosāla 148A., 307A., s. Makkhali  
 Govāmi 303, 313  
 Grammatik 30, 48, 103, 132, 169, 172, 186, 191, 201, 211, 249, 267, 272, 280, 282, s. Pāṇini, Patanjali  
 guna 191  
 Guṇādhyā 177  
  
 Hand 162  
 Handlung, s. Praxis, Bewegung  
 Harivarmā 180, 209, 302A., 314  
 Hedonist 19, 53, 103, 106, 202, 287  
 Hegel 3ff., 15, 17ff., 20, 23, 133, 248, 258, 274f., 291A., 331  
 Hunger(amot) 77, 84, 88, 170f., 183, 202, 226, 290, 307, 325f., 330, 332  
 Hylōzoismus 24f., 27, 30, 41, 49, 84, 87, 89, 91, 135, 166, 196, 215f., 256, 258, 296  
  
 Illusionismus 27, 241ff., 247ff., 250, 261ff., 270f., 273, 277, 282, 293, 298, 305



- Irrtum 187, 221  
 Iśa-Up. 221  
 Ivarakṛṣṇa 242, 246 ff., 276
- Jābālī 12, 150 ff., 170, 201 A.  
 Jaiminiya-Upanishadbrāhmaṇa 108 A.  
 Jainismus 31, 34, 105 A., 106 f., 109, 123 ff.,  
 134 A., 137, 143 f., 150 A., 171, 184, 190,  
 195, 201, 248, 265, 294, 297, 306, 310  
 Janaka 73, 83, 99 f., 102, 105, 111, 117, 130,  
 159, 172  
 Jānamtapi 110 f. (= Sohn des Volksquälers  
 76)  
 Jāṛasandha 176  
 Jācaka 130 A., 167 A., 173 A., 175 ff., 178,  
 179 A., 189 A., 206, 208, 225 A.  
 Jayantabharṇa 278  
 Jivaka 218 f.  
 Jñānadeva (= Jñānśvara) 303 ff., 307, 309,  
 325 A., 329 A.
- Kabir 308 f., 315, 322, 328  
 Kālidāsa 157 A.  
 Kamalaśīla 225 A., 226 A.  
 Kanāda 191, 204  
 Kapila 157, 139  
 karmān 33, 121 (= Tatvergeirung 95, new.)  
 Kasten 8 f., 51 A., 61, 72, 75 f., 91, 99 f., 112,  
 121 ff., 126 f., 135, 140, 149 f., 153, 155,  
 157 ff., 162 ff., 168, 179 ff., 183, 188, 203,  
 205, 217 f., 269, 282, 284, 293, 304, 308 f.,  
 313, 316 f., 319, 327 A., 337, 341  
 Kategorien 11, 23, 30 f., 132 A., 190 ff., 198 f.,  
 201, 203, 213, 220, 236, 244, 249, 253,  
 257, 275, 277, 292, 310, 313  
 Kathāsaritsāgara 286 A., 314  
 Kātha-Upanishad 59 A., 139, 213 A., 244  
 Kathāvanthu 181, 183, 185  
 Kaufmann 123 ff., 176 f., 315, 319, 330, 333  
 Kāṇḍikār 193, 197, 226, 229, 230 f., 248,  
 251, 302  
 Kaushitaki 85, 307, 317, 319, 340  
 Kaush Up. 81, 83, 85 A., 86 A., 89 A., 101 A.,  
 102 A., 105 A., 109 A., 132 A.  
 Kauṣṭhya 107, 109 A., 145–150, 152 ff., 156,  
 157 A., 165, 169, 172 f., 176, 178 f., 181 f.,  
 187, 201, 204 f., 215, 217 A., 219, 221,  
 234, 236, 238, 240, 243, 266, 287 f., 316 ff.,  
 319  
 Kaṭṭha 185, 292  
 Keśavamīśra 301, 312 A.  
 Klassenkampf 47, 72, 75, 126, 129, 141,  
 157, 162, s. Rebellion
- Kosmogonie 39 f., 49 f., 56 f., 67 f., 78 f., 88 f.,  
 91 f., 102 f., 118, 166, 180, 256, 280,  
 295 A.  
 Kosmographie, -logie 41 f., 50, 60, 64, 100  
 Kreislauf 59, 64, s. tra  
 Kritik 45  
 Kṛṣṇa 111, 130, 146 A., 153 f., 156 ff., 162,  
 170, 177, 185, 209, 283, 293, 295 f., 298,  
 301 ff., 306 ff., 314, 317, 319, 328, 331, 340  
 Kumāṛila 263 f., 267 A., 268, 271, 275 f.,  
 277 A., 283, 286, 293 A., 297 A., 326, 329
- Lakṣhmaṇa 151 f., 158, 170 A.  
 Lankāvatīrasūtra 231 A., 299  
 Leben (Atm) 87, 90, 255; (jīva) 89, 105 f.,  
 125, 127  
 Lehrer 82, 146, 211, 214, 218, 295, 305,  
 315 ff., 324, 330  
 Lenin 19 f., 37, 64, 93 A., 94, 133, 157 A.,  
 171 A., 189 A., 224 A., 247 A., 249, 333  
 Logik 6, 11, 15, 18 f., 21, 24, 31, 92, 129,  
 141, 169, 172 f., 185, 187, 190, 198 f., 203,  
 219 ff., 222 ff., 232 f., 236, 243 ff., 246,  
 248 ff., 254 f., 257, 260, 269, 272, 278,  
 280 ff., 285, 290 ff., 298, 301, 305, 311, 312,  
 314, 319 ff.  
 Lokāyata 105, 146, 152, 180, 190, s. Mate-  
 rialismus
- Mādhava 14, 19, 29, 149, 153, 265, 287 A.,  
 301  
 Madhva 139, 213 A., 216, 294 ff., 302, 313,  
 326  
 Magie 36 ff., 48, 55 f., 61 f., 65, 69, 76 f., 81,  
 84 f., 96, 134, 184 f., 215, 228, 333 f.  
 Mahābhārata 82 A., 83 A., 108 A., 129, 146,  
 149, 151, 152 A., 153, 157 ff., 165 A., 166 A.,  
 167 A., 170 ff., 181, 194 A., 197 A., 207 A.,  
 213 A., 215 A., 221, 234 A., 236 A., 271 A.,  
 279, 287 A., 288 A., 289 A., 291 A., 293 A.,  
 304 A., 309, 314, 323 A., 326 A.  
 Mahāsaṃghika 241  
 Mahāvīra 123, 125, 141, 185  
 Mahāyāna 204 ff., 218, 224, 240 f., 279, 299,  
 305, 325  
 Maitryupaniṣad 271 A.  
 Makkhali Gosiṭṭha 102 A., 104, 106 f.  
 manas 180, 215 A. (= Denkkorgan)  
 Manu 156, 163, 174, 178 ff., 182 f., 186, 202,  
 207, 211, 217 A.  
 Marx 7, 9, 11, 16, 29, 135, 158, 207 A.,  
 215 A., 232 A., 287 A., 323, 325, 335 A.,  
 338, 341

- Materialismus 2, 4, 5, 12, 14, 16ff., 19f., 23f., 25ff., 31–35, 48, 53, 59, 66, 69, 82, 84, 88f., 92, 94, 99, 102–111, 117, 119, 123, 127, 130, 133f., 136ff., 140, 144, 148ff., 155, 162, 165f., 168ff., 179, 182ff., 187, 194f., 197, 200–204, 210ff., 214–218, 220–225, 229, 231–237, 243f., 247ff., 254ff., 258–262, 265f., 269, 271, 273ff., 279f., 282f., 286ff., 297A., 301, 303A., 313, 316, 323, 326, 330, 332, 338  
 Māhara 258A.  
 mātā 139, 210, 224, 228, 265, 270, 274, 276f., 279, 297ff., 302, 305, 313, 317, 325, 329  
 Medizin 37f., 55–58, 61f., 64, 74, 81, 86, 132, 134, 169, 190, 192, 211ff., 221, 234, 258, 280, 289, 294, s. Arzt, Caraka  
 Menander 188f.  
 Mikro-Makrokosmos 27, 59, 96, 105, 136, 194f., 253, s. 42, 86, Ymir  
 Mīmāṃsā 10, 14, 18, 178, 180, 182ff., 188, 195ff., 201, 204f., 209, 221f., 233, 244, 251, 256, 260ff., 263ff., 273, 279, 285, 292, 314  
 Mīmāṃsāsūtra 172A., 201A., 260  
 Monismus 90, 137, 139, 165f., 275ff., 279, 284f., 298, 301f., 306, 313, 326, 329  
 Moral 9, 43f., 52f., 59f., 95, 97, 99f., 102, 110, 121, 138, 140, 144, 148ff., 152, 157, 159, 162, 170, 174f., 184, 195, 201f., 204, 211, 217f., 273, 287, 337  
 Mundaka-Up. 139, 140A.  
 Mystik 95ff., 98ff., 101ff., 116, 119, 300f., 306, 308ff., 314, 318f., 322ff., 328f., 332  
 Nāgārjuna 170A., 224ff., 236, 241, 243, 247, 249f., 254, 261f., 269f., 273, 299, 305  
 Nāgaseṇa 188f., 191, 200, 229, 233, 262  
 Nānadeva 306ff., 315  
 Nānak 308, 314f.  
 Nandīsūtra (vrtti) 288A., 289A.  
 Nāstika 152, 183A., s. Materialismus  
 Nilakantha 234A., 288A., 289A., 291A., 293A.  
 Nimbārka 298f., 313  
 nirvāṇa 227ff., 241f.  
 Nominalismus 183f., 262, 280  
 Notlüge 170  
 Nyāya 2, 5, 10f., 13ff., 18, 22, 31, 92, 131, 133A., 168, 224, 229ff., 232ff., 247, 250ff., 260f., 266, 276f., 281, 285f., 290, 294, 301, 305, 311f., 320ff.  
 Nyāyabhāṣya 197A., 198A., 242ff., 248f., 256, 259, 312, 321  
 Nyāyabindu 249A., 255A.  
 Nyāyamanjarī 278  
 Nyāyasūtra 128A., 172A., 173A., 185A., 198A., 213A., 215A., 219ff., 223A., 229ff., 232, 233A., 234A., 235A., 236, 244f., 249, 256ff., 261f., 266, 274A., 278, 288A., 289A., 290A., 291, 292A., 307, 320f.  
 Nyāyavārttika 252ff.  
 Nyāyavārttikatātparyatika 274A., 278, 294A.  
 Oupnekhat 25, 314  
 Padmapāda 277f., 297  
 Paingya 85  
 Pakudha 105  
 Pañcatantra 176A., 177A., 238, 287  
 Pāṇini 165, 169, 172, 189  
 Paradoxon 41, 67, 98, 268f., 283, 285, 298, 299, 329  
 Paria 284, 304, 307ff., 337  
 Pāraṅjali 172, 189ff., 192, 198, s. Grammatik  
 Pāyāsi 53, 107ff., 151, 167f., 170A., 195A., 288  
 Pazifismus 157, 159, 173ff., 333ff., 337, 339, 341  
 Pesimismus 52f., 67, 94f., 97, 133, 224, 226, 235, 236, 245, 330f.  
 Physiologie 165  
 Polcnaik 65f., 74, 79f., 93, 95, 99, 107, 120, 129, 172, 183, 198, 212, 225, 227, 232, 243, 250, 286, 291, 294, 312  
 Prabhākara 263, 265A.  
 Prabodhacandrodaya 288A., 290A., 291A.  
 Prajāpati 78f., 82, 85, 102, 137, 154, 184, 186, 214, 216, 218, 264  
 Pramāṇasamuccaya 249, 251A., 254A.  
 Prāśānapāda 215A., 257ff., 263, 264A., 295, 312f.  
 Prātardana 9, 51, 100f., 104, 107f., 110, 119, 130, 136, 148, 153f., 158, 166, 171, 181f., 200, 216, 257, 296, 319, 328, 333  
 Prāśāda 86  
 Prayāhana 100, 102, 110, 117, 130, 304, 319  
 Praxis 210, 243f., 249f., 260, 269f., 273, 285, 290, 298A., 312, 320  
 Pūrāṇa Kassapa 107  
 puruṣa 139A., 180  
 Pushyamitra 182, 187



- Quietismus 20, 55, 95, 97 f., 100, 122, 130, 137 f., 141, 144, 148 f., 155 f., 157, 159, 162, 181, 184, 203, 289, 300, s. Ruhe  
 Raikva 85 f.  
 Rāmā(yana) 38 A., 115 A., 150 ff., 160, 168, 170, 177, 281, 314, 317, 340  
 Rāmākṛṣṇa(-Mission) 15, 26, 138, 279, 323 ff., 327, 341  
 Rāmānanda 309  
 Rāmānūja 197 A., 282 ff., 286, 294 f., 297 f., 301, 303, 308, 326  
 Rāmdās 316 ff., 323, 333, 337  
 Rām Mohan Roy 322 f.  
 Realismus 188, 191, 224 f., 230, s. Begriffsrealismus  
 Rebellion 112, 161 f., 164, 175, 238 f., s. Aufstand  
 Recht 178 f., 182, s. Manu  
 Rede 68, 91, 186, 215  
 Reden 79 ff., 84 f., 87, 96, 99, 118, 143, 166, 198  
 Rgveda 23 f., 27 f., 60 f., 70 f., 75, 78, 79 A., 80 f., 91, 93, 102 A., 103, 105, 186 A., 293, 301  
 Ritualisten 18, 42, 44, 67, 70, 77, 86, 101 f., 111, 120, 123, 130 ff., 134, 141, 155, 178, 182 ff., 189, 201, 236, 249, 260, 265, 293, 306 f., 317  
 rta 60, 69 A., 99, 117, s. Kreislauf  
 Ruhe 9 f., 19 f., 22, 24, 52, 54, 95, 97 f., 112, 123, 140, 144, 162, 174, 334, 336, 338, 341, s. Quietismus  
 Śabaravāmin 172 A., 215, 233 A.  
 Śaṅkara 314  
 Śādhana 329 ff.  
 Śahadeva 152, 154  
 Śāktismus 306  
 Sāmkhya 2, 5, 7, 10–13, 17 f., 32, 49, 91 f., 102, 131 ff., 146, 149, 153 ff., 165, 168, 180 ff., 190 f., 193, 194 A., 195 f., 198, 200, 202 A., 204, 213, 214 f., 217, 220, 222, 227, 234 f., 246 ff., 250, 257, 265, 267, 275 ff., 279 f., 282, 288, 294 ff., 297 f., 305 f., 313, 317  
 Sāmkhyakārikā 133, 242, 246, 257, 258 A., 265, 276, 277 A., 289  
 Sāmkhyasūtra 313  
 Saṃnaitārkaprakaraṇa 173 A., 225 A., 226 A., 234 A., 289 A., 290 A., 291 A., 292 A., 293 A.  
 Saṃyutamikāya 115 A., 119 A., 122 A., 174 A.  
 Sanatkumāra 111, 118, 119 A., 142 ff., 154  
 Sanjaya 107, 129, 171  
 Śāṇḍilya 90, 95 A., 96 f., 99, 101  
 Sankara 27 f., 82, 86 A., 89 A., 140 A., 197 A., 226 A., 236 A., 268 f., 270, 272 ff., 279 f., 282 f., 285 f., 294 ff., 301 f., 322, 326, 329, 337 A.  
 Sarvadarśanasamgraha 107 A., 134 A., 234 A., 287 A., 290 A., 292 A., 293 A.  
 Sarvamāssamgraha 290 A.  
 Sarvāstivāda 293  
 Sarvāstivāda 144, 186, 227, 241 A., 279  
 Śatapathabrāhmaṇa 59 A., 71 A., 73 A., 77 A., 78 A., 79 A., 80 A., 81 A., 82 A., 86 A., 96 A., 99 A., 111 A., 125 A., 130 A.  
 Śarāśāstra 225, 230 A., 234 A., 235 A.  
 Śaunaka 172  
 Saurānātika 227, 241, 248  
 Schamanismus 28, 51, 35, 37 ff., 42, 44, 53, 62, 64, 67 f., 97, 99, 116, 120 f., 126, 141, 144, 229, 241, 308, 324  
 Schlaf 81, 84, 86, 88, 89 A., 91, 97 f., 101, 120, 140 f., 196, 236, 261, 281, 297  
 Schluß 10, 12, 31 f., 92, 198, 203, 219 A., 221, 225, 245, 247, 250 ff., 254 ff., 258, 290 ff., 312, 320 f.  
 Scholastik 123 A., 184, 222, 227, 242, 252, 254, 259, 261, 266, 268, 273 f., 276 f., 282, 285 f., 295, 300 f., 312  
 Seelenwanderung 28, 38, 86, 94 f., 97, 99 f., 110, 117 f., 123, 126, 138, 154, 167, 184, 197, 204, 207, 255, 257, 259, 280, 283, 312  
 Sciendes 67, 57 ff., 90 f., 180, 210, 232, 268  
 Sexualität 86, 105, 151, 153, 225, 265, 290 f.  
 Shaddarśanasamuccaya 288 A., 290 A.  
 Sinne 100 A., 105, 119, 136, 142, 166, 168, 180, 194, 198 ff., 203, 213, 215 f., 220, 221 f., 234 f., 247, 250, 252 f., 258, 260, 262, 288 ff., 296, 320  
 Skeptiker 29, 66, 67 f., 107, 123, 129 f., 187, 189, 224, 227 ff., 230 f., 243, 261, s. Zweifel, Agnostiker  
 Sklavenhaltergesellschaft 11, 13, 21, 30, 35, 46 ff., 60, 74, 150, 162 f., 176 f., 206, 247, 252, 257, 263, 311, 330  
 Solipsist 98 f., 117, 127, 137, 184, 195, 249  
 Sonne(nkult) 78, 84–88  
 Sophistik 169 ff., 188, 219, 223 f., 230 ff., 249, 253 f., 288  
 sphora 267 f.  
 Sprechen 52, s. Reden  
 spüren 7, 21, 29 f., 102, 124, 138, 175, 195

- Stalin 170 A., 334  
 Stock 158, 163 f., 181  
 Sūdra 170 ff., 181, 183, 202, 239, 295, 317, 323, 337  
 Śukasaptati 176 A.  
 Śukra 149  
 Sulabhā 172 f., 199, 219  
 Sureśvara 268 A., 274 ff.  
 Sūyagada 104 A.  
 svāmi 15, 26 f., 327  
 Svetaketu 83, 87  
 Svetāśvarara-Upaniṣad 139, 140 A.  
  
 Tagore 4, 15, 323, 325, 328 ff., 338  
 Taittirīyabrāhmaṇa 78 A., 79 A., 89 A.  
 Taittirīya-Upaniṣad 81, 103 A., 125 A.  
 Tantrismus 267, 298, 303  
 Tarkabhāṣā 321 A.  
 Tarkadīpikā 292 A.  
 Tarkasamgraha 15, 312 ff., 319 ff.  
 Tarkasūtra 245  
 Tatvacināmanī 274 A., 292 A.  
 Tatvārthādhipāmasūtra 248  
 Tatvvasamgraha 288 A.  
 Trilocana 278  
 Tukārām 316 f.  
  
 Udsyana 256, 278, 294, 312, 322  
 Uddālaka 8, 25–28, 30, 34 f., 59, 68 A., 78, 82 f., 87 ff., 98 f., 101, 106 f., 109 f., 127 ff., 131, 134 ff., 137, 139, 141, 143, 165 f., 186 A., 190, 193, 200, 210 f., 220, 223, 231, 244, 246 f., 256, 265, 273, 285, 291  
 Uddyotakara 252 ff., 258 f., 263, 264 A., 265, 269, 278, 283, 289, 292, 296, 305, 312 f., 318, 322  
 Umārvāti 126 A., 190, 246 A., 248  
 Upaniṣaden 2 ff., 11, 13, 16 f., 20, 24 ff., 27 ff., 31, 33 f., 42 f., 52, 59, 64, 81 ff., 108, 114, 116 ff., 120, 125, 127, 142, 154, 184, 194, 208 f., 213, 221, 224, 227, 233, 236, 246, 256, 267, 270, 273, 282, 285, 293, 299 f., 302, 306, 314, 324, 331, 333, 340  
 Upavaraha 360 A.  
 Urelement 50, 88, 134, s. Element, Urmaterie  
 Urgemeinschaft 8 f., 31, 35 ff., s. Vorarier  
 Urmaterie 10 f., 134, 136 f., 139, 191, 217, 237, 247, 275, 295, 305, 313  
 Ushasti 84, 170, 322  
 Uṣas 149  
  
 vāc (Redr) 49, 186 A.  
 Vācaspatiśāstra 32, 134 A., 256, 265, 278 ff., 280, 286, 312  
  
 Vaiśbhāṣika 227  
 Vaiśeṣika 2, 10 f., 14, 17 f., 23, 31, 131, 168, 182, 189 ff., 205, 213 f., 217, 220 ff., 224, 227, 229, 231 ff., 235, 244 ff., 249 ff., 252 f., 256 f., 260 f., 266, 275, 277, 288, 311 f.  
 Vaiśeṣikanūtra 213 A., 217 A., 222 A., 229 A., 258  
 Vākyapadīya 233 A.  
 Vallabha 301 ff.  
 Vālmīki 281  
 Vasiṣṭha 151  
 Vasubandhu 240 ff., 246, 248, 250, 272  
 Vātsyāyana 182, 224, 234, 287 (Kā. Sū.), 242 ff. (Nb.)  
 Vedānta 2, 10–16, 18, 22, 25, 27, 32, 82, 97, 139, 209 ff., 213 f., 224, 227 f., 235, 256 f., 265 ff., 272 ff., 278 f., 282, 285, 292, 294 f., 300 f., 303, 305, 312 f., 314, 317, 323, 328 f.  
 Vedāntasāra 314  
 Vedāntasūtra 209, 212, 282 (= Brahma-sūtra)  
 Vegetarier 170 f., 173  
 Vergleich 172, 221, 225, 261, 291  
 Vidyādharma 127  
 Vidyāsāgar 326  
 Vidyāhavyāvartini 230, 231 A.  
 Vijnānabhikṣu 279  
 Virocana 102 f., 110, 154, 300  
 Vishnupurāṇa 293 A.  
 Viśvāmītra 170, 202, 307, 322 A.  
 Vivekānanda 138, 279, 324 ff., 329, 333, 341 A.  
 Vorarier 28, 66 ff., 72, 75, 95, 97 f., 120, 126 f., 131, 140 f., 146 A., 156  
 Vṛttikāra 260 ff.  
  
 Wiedergeburt 78, 95, 105, 107 f., 110, 121 f., 144, 201 ff., 211, 220, 226, 271, 276, 284, 289, 300, 305, s. Seelenwanderung  
 Wiedertod 28, 77  
 Wind 87, 168, 196 f., 198, 213 ff., 258 f., 289, 294, 296, 318, s. Atem-Wind  
 Wissenschaft 5 f., 17 f., 24, 31, 33, 47 f., 58, 131, 134, 144, 149, 162, 164 ff., 333, s. Grammatik, Medizin, Logik, Redr usw.  
  
 Yājñavalkya 25 f., 28, 82 f., 89 ff., 92, 94 f., 97 ff., 102, 105 f., 110, 115 ff., 119, 127, 131, 139, 154, 167, 171, 184, 189, 194 A., 200, 210, 257, 262, 268, 293 f., 296 f., 299 A., 309, 324, 328  
 Yaska 132, 172, 185, 292 A., 296 A.



Ymir 27, 56, 58, 75 A.

Yoga 1, 10, 14, 18 f., 69, 98, 120 f., 125, 131,  
140 f., 146, 149, 153 f., 168, 180, 183,  
203, 210 f., 213, 221, 222, 226 f., 229 f.,  
232, 235 f., 246, 248, 250, 256, 267, 270,  
273, 279, 280 f., 302, 309, 324, 330 f.

Yogabhāṣya 222 A.

Yogācāra 240

Yogasūtra 143 A., 222 A., 248

Yogavāsiṣṭha 156 A., 271 f., 283 A., 300,  
308, 314

Yudhiṣṭhira 151 f., 157 f., 160 f., 165, 170,  
175, 177, 181

Zeit 63, 222, 227, 264, 321

Zweifel 23, 66, 93, 123, 162, 172, 185, 187,  
199, 203, 221, 232, 244, 257, s. Skeptiker  
Polemik





CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,  
NEW DELHI

Borrowers record.

Catalogue No. 181.409/Rub-4546

Author—Ruben, Walter.

Title— Geschichte der Indischen  
philosophie.

| Borrower No. | Date of Issue | Date of Return |
|--------------|---------------|----------------|
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |
|              |               |                |

P. T. O.